

الْمَنْطِقُ وَالتَّعَالِي

شَيْخ عَيْسَى بْنُ نُورٍ الدِّينِ



شُرَافِي

الْمَنْطِقُ وَالْتَعَالَى

شَيْخُ عَيْسَى نُورُ الدِّينِ

Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشْرُ بِاللُّغَةِ الْفَرَنْسِيَّةِ بِعَنْوَانِ

Logique et Transcendance

نُشْرُ بِاللُّغَةِ الْإِنْجَلِيزِيَّةِ بِعَنْوَانِ

Logic and Transcendence



www.onetradition.org

© جَمْعِيَّةُ الْمَلِكِ الْأَسْلَامِيِّ ١٤٤٥ هـ

© 2023 THESAURUS ISLAMICUS FOUNDATION

Founded in Liechtenstein in 1995

www.thesaurus-islamicus.org

جميع الحقوق محفوظة لا يجوز إنتاج أى جزء من هذا العمل على أى شكل
من الأشكال دون الحصول على تصريح كتابى من أصحاب الحقوق

All rights reserved. No portion of the work may be reproduced in
any form without the written permission of the copyright holders.

ISBN 978-3-908154-61-7



9

المحتويات

أ	تَنْوِيهِ
١	مُقَدِّمَةٌ
٩	تَنَاقُضُ النَّسَبِيَّةِ
٢٣	الْخَطْلُ فِي فِكْرَتِي الْمُتَشَبِّهِ وَالْمُجَرَّدِ
٤٠	الْعَقْلَانِ الْحَقِيقِيَّةُ وَالْوَاهِمَةُ
٦٨	عَنْ بَرَاهِينِ وُجُودِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ
٩١	الْبُرْهَانُ الْقَائِمُ عَلَى الْجَوْهَرِ
١٠٣	الْبُرْهَانُ وَالْأَسْرَارِيَّةُ
١٣٨	الْجَدَلُ الشَّرْقِيُّ وَجَذْوَرُهُ الْإِيمَانِيَّةُ
١٨٣	الدَّيْمُورِجُ فِي عَقَائِدِ أَمْرِيكَ السَّالِئَةِ
١٩٢	خِيَمَاءُ الْإِنْفِعَالِ
١٩٩	مُلَاحَظَاتٌ عَلَى رَمِيزِيَّةِ سَاعَةِ الزَّمَلِ
٢٠٨	مَسْأَلَةُ الْمُؤَهَّلَاتِ
٢٢٧	عَنْ حُبِّ اللَّهِ تَعَالَى
٢٣٨	الْفَهْمُ وَالْإِيمَانُ

٢٥١ الْمُخْلُوقُ الْعَبْدُ وَالْإِتِّحَادُ بِالرَّبِّ

٢٦١ طَبِيعَةُ الْمُرْشِدِ الرُّوحِيِّ وَوَضِيفَتُهُ

٢٧٣ الْقُدِّيسُ وَالصُّورَةُ الرَّبَّانِيَّةُ

٢٨٤ الْجَمْعُ أَسْمَاءٌ وَأَبَاطِيلُ

٢٩٧ نَذْرُ دَارِمَاكَارَا

٣٠٩ الْإِنْسَانُ وَالْيَقِينُ

تَنْوِيهِ

تعمل ترجمات 'تراث واحد' One Tradition على نقل آداب الحضارات العريقة في الشرق والغرب إلى اللسان العربي، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهما في أدبنا العربي والإسلامي ويجدون سعادتهم في قراءتها، وقد حَضَّنَا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَيُحِثُّ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التي نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذي تجلي به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفي هذه الأهمية الكبيرة على كُتُب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًا للمدرسة التراثية في العصر الحالي، وهي تتناول بشكل أساسي موضوعات خمسة، هي علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المثلهم، والتصوف المعرفي، والأديان من حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيته تستحق أن تخرج إلى اللسان العربي في ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها، وعونًا للقارئ على فهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهي اللغة العربية التي ألهمت أجيالاً من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيراً، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية في مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدماً من القارئ الكريم العذر في النثر من الخطأ الذي قد يكون تفلت منا سهواً، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

مُقَدِّمَة

تعرض الكتابات التي تقع خارج نطاق العلم والفلسفة الحديثين للوقوع في الارتباط بأفكارٍ عادة ما تفتقد الكفاءة، ذلك أنها تنتمي في نظر الغالبية إلى مفاهيم يستهجنونها مثل الإيمان بالغيبيات occultism ، والتوفيق بين الأديان syncretism ، والعرفان gnosticism ، أو الغنوصية والنزوع إلى التعقل المثلهم intellectualism والجوانية esoterism .

وفيما يتعلق بأول تلك المفاهيم نشير إلى أن كلمة occult هي اشتقاق من أصل هو vires occultae ، بما يعنى القوى غير المنظورة في الطبيعة ، وفي كلمة occulta بمعنى المعارف التي تتعلق بالأسراريات القديمة، إلا أن الأسرارية الحديثة لا تعدو في أفضل حالاتها دراسة ظاهرة ما وراء الحواس extrasensory phenomena ، وهي واحدة من أخطر المساعي البحثية بطبيعة جبلتها التجريبية البحتة وانعدام أسسها المذهبية. وعندها أن الإيمان بالغيبيات يتراوح بين التجربة البسيطة والتأملات والممارسات الدينية الزائفة ، ولم يبق بينها وبين أن تُسمى بالجوانية سوى خطوة واحدة ، وهذه الخطوة قد خطاها البعض من لهم مصلحة في مثل ذلك البخس لقيمتها من باب الجهل أو الإهمال دون حياء أو احتشام. وكأن علينا أن نحشر في زمرتهم أسرارين حقيقيين باعتبارهم مهتمين بسر ما لا يُدرك.

ويمكن إبداء ملاحظات تناظر ما تقدم في موضوع 'العرفان' ، ولكن

يكفى فى هذا المقام أن نتذكر الفارق بين العرفان ذاته وبين المنظور التاريخى والتكفيرى للعرفان والذى ارتبط بفالتينوس على وجه الخصوص، ويكمن العرفان فى قلب كل الأديان سواء أكان من حيث المبدأ أم من حيث الواقع وبأى درجة كانت من التحقق، فهو من طبائع الأمور، وهو لا يصلح بما هو للجدل وكأنه مجرد اختراع إنسانى أو مصادفة تاريخية. إن العرفان يتسق مع الجوانية بفارق أن الجوانية تحوى البعد الإرادى والأسرارى الانفعالى من نوع البهاكية الهندوسية، إلا أن أعلى درجات هذا البعد وهو طريق العرفان يُمثل جوانية مطلقة فحسب، فطريق المحبة هو جوانية نسبية مشروطة، ففيما يتصل بالطريقة نجد الحب فى ذاته بُعدًا من أبعاد المعرفة شأنه فى ذلك شأن الجمال، وهذه الدرجة تشكل جسرًا بين العرفان والمعتقد الدينى فى المجتمع، ألا وهو البرانية. وتعكس المسيحية الناموس الذى سبقها على المستوى الجوانى، وتجبر ورائها فى ذلك المشيكانية ذاتها، وهنا تبدو الفوارق بين الديانتين اليهودية والمسيحية، فقد كانت المسيحية الوليدة تخالف اليهودية الناموسية الصورية لا الجوهرية، كما تخالف 'الروح' 'الكلمة' فى ظروف خاصة ومناج معينة، أو كما يُخالف الجوهر التعبير الشكلى عنه. وقد تجلت الرسالة المسيحية فى شكل جوانى بعد أن فلفت القشرة الناموسية، ولكنها كانت جوانية محبة، وكانت قادرة على التحول إلى برانية فى الواقع، وذلك دون أن تفقد شيئًا من فضائل جوانيتها بما فيها العرفان أو الغنوص.

أما المصطلحان 'مستيكي' و'مستيكية' فلا يجوز تجاهلها فى هذا

السياق، فقد اعترتها كافة أشكال سوء الاستخدام، وذلك بتطبيقها على كل ما شرد وورد من الأمور الباطنية أو البصيرية على أى مستوى كان، والحق أن المصطلحان يفصحان عن كل اتصال باطنى، وليس عقلياً فحسب، مع ما يماس بشكل مباشر أو غير مباشر مع ما هو ربانى، ومن صواب القول أنها يثيران إلى طريق الحب، لأنها أوروبيان وأوروبا مسيحية. وارتباطهما بفكرة 'غير المعقول irrational' هو أمر زائف بشكل واضح، لأن البصيرة الروحية لا تُدرك بالاستدلال بل بما يفوق العقل الاستدلالي، وعلى كل يبدو لنا أن المعنى الوحيد المشروع لكلمة 'ميستيكى mystical' هو المعنى التراثى الذى أضفاه عليها علم اللاهوت أولاً ثم المعنى المطروح سابقاً، والذى يتحتم قبوله بفضل امتداده عن الأصول أو باعتبار الاشتقاق، وهذا الاستخدام لا يمكن أن يرتبط بالمحاولات السيئة النية التى تحاول النيل من قيمة الكلمة، كما أن هناك حالات من سوء استخدام اللغة ببساطة. وقد ذكرنا 'التوفيق بين الأديان syncretism'، وهو اصطلاح أطلق بلا مناسبة أو سبب على كل المعارف الروحية بمجملتها، ويضع فى اعتباره مفاهيم تنتمى إلى عدة مصادر تراثية فى ضوء الحقيقة المستقاة بالمعرفة المباشرة، فهناك فارق بين أن نخترع على قدر استطاعتنا مذهباً من أفكار مبعثرة، وبين أن نتعرف على الحق الأوحى الذى يكمن فى نظريات تراثية مختلفة، وعلى أساس ما نسميه 'الحكمة الخالدة Sophia Perennis'، وليس اللوم الموجه إلى الذين يحاولون تفسير الأفكار الأجنبية غير المألوفة بأفكار مألوفة ببعيد عن التجنى على

التوفيق بين الأديان، وذلك بحشرهم لمفاهيم الشرق الأقصى مثلاً في
قوالب أوروبية أو سامية، وقد يكون ذلك اللوم مشروعاً في حالات
معينة ولكن ليس بالضرورة في كل الأحوال التي يُفصل فيها مفهوم
غريب بمفهوم مألوف، إذ إن الحق واحد وكذلك الإنسان. والتسليم
بعدم وجود مرادف مضبوط في فكر الأجناس البيضاء لمفهوم معين
عند المغول مثلاً لا يعنى أن إدراك مغزاها أمر يستحيل على أفهامهم،
وحتى لو كانت في متناولهم فلا يمكنهم التعبير عنها بالسنسكريتية أو
اليونانية أو السامية. ولا شك في انعدام الكلمات الأوروبية التي
تناظر أفكاراً مثل wakan، أو manito أو orenda عند هنود أمريكا
الشمالية، ولكنها ليست بعيدة عن تناول الفهم لدى الأوروبي، ولا
هى بأعوص من أن تجد لها تعبيراً في القدرات الوصفية للغة، ومهما
كانت غرابة تلك الأفكار عنه من الوهلة الأولى مثل مكافأتها اليابانية
kami فنحن بحاجة فحسب إلى سلسلة من الأمثلة المتوافقة لفهم أن
'الواكان' أو التجلى الإلهي Theophany هو نوع غير مباشر من تجلى
'عبقري' خاصة، هى في الوقت ذاته كونية ووراء كونية، وحين
يضع المرء نفسه في منظور وحدة الشهود من الناحية الميتافيزيقية
فسوف يميل إلى رؤية ظاهرة 'العبقرية' التي تتجلى فيما وراء العرض
كى تصوغ شهادة للسماء. وأياً كان الأمر لا يجب أن نروض أنفسنا
على فكرة أن قرائح الأجناس البيضاء لا نفع منها حين نأتى إلى مسألة
فهم الهنود الحمر أو اليابانيين، فالإنسانية واحدة لا كذب، فحتى
لو تباعدت طرق الفكر، على ألا يكون تباعداً بشكل مطلق، فإن

الأهواء والمثالب متفقة بشكل يبعث على الأسى.

وأما عن 'نزوع التعقل المثلث Intellectualism' فهو يعنى عندهم أن كل تفسير يضفى معنى على رمز ما هو أمر زائف بقدر ما فيه من عمق، ويرقى ذلك إلى تأكيد إمكانية اختزال أصول كل دين إلى أخط المفاهيم الممكنة، وأن فكرة 'الرمزية' بما هي 'فكرية' أو 'روحية' هي أمر غير أصيل ومصطنع، ومن العبث أن نصر على سحق هذه المقولة التي يشهرونها كمسألة يقين، ويكفى هنا أن نحسب لوجودها.

ولنعد ثانية إلى مفهوم 'الجوانية'، فلا بد من إضافة أن هذا المصطلح 'براني' خالص في أصوله ويعتبره غير الجوانيين أمراً مريباً، وهي فكرة مشايعة للخطأ السائد، فإذا كانت البرانية، وهي دين الحزبية والعقائدية القصرية، تعاني من صعوبة الاعتراف بوجود هذا البعد وشرعيته فذلك أمر مفهوم على أسس عدة، إلا أن الحقة الدورية التي نعيشها تفرض على العقائدية القصرية وليس العقائدية في ذاتها والتي تشكل العقائد منها أساساً لا يتزعزع محنة المواجهة، وسواء أَرْضِيت بذلك أم لم ترض فإنها بحاجة إلى بعض العناصر الجوانية حتى لا تعرض نفسها لمخاطرة ارتكاب أخطاء أكثر ضللاً من مجرد العرفان. ولسوء الحظ فقد حدث الاختيار الأسوأ، فالطريق إلى حل إشكاليات معينة لم يعد يتم بمعونة الجوانية ولكن باللجوء إلى 'الفكرانيات العلمية Scientific Ideologies' وإلى أكثر الفلسفات زيفاً وخبثاً، واستبدلوا ما أسموه 'المسكونية ecumenism' بكية الروح، والتي لم تعد حقيقتها تتجلى سوى على نحو مشوش، وتلك المسكونية

لا تحوى سوى ترهات وعواطف فارغة، وتقبل كل شيء بلا تمييز بين حقه وباطله.

وما زال السلوك العكسى الروحى للعقيدة الضيقة الحرفية ممكناً فى إطار نظام مغلق لا يعلم شيئاً عن باقى العالم الترائى، ولكنه سيتحول على المدى البعيد إلى أمر خطر لا يصح الاعتقاد به فى عالم يلتقى فيه كل شيء ويتداخل مع كل شيء، وقد أضفى البعض بلا وجه حق قيمة لمقولة القديس بولس «بل إن ما يذبحه الأمم فإنما يذبحونه للشياطين لا لله»، ولكن هؤلاء الناس ينسون أن القديس بولس كان يتحدث عن أشكال قائمة بالفعل من العبادات الوثنية، والتي كانت تعيث فى منطقة البحر المتوسط فى زمنه، والتي عرفها بنفسه، فمن لديه ألفة بتراث الشرق وشعوبه لا يستطيع أن يعلن أنهم جميعاً من عبدة الشيطان، وكأن المسلمين الذين يسجدون يومياً لله سبحانه يفعلون ذلك بلا جدوى طوال قرون. ولا شك أن اللاهوت المسيحى يُقر بأن كل روح يُمكن أن تنجو سرّاً ببركة المسيح عليه السلام، ولا يُمكن أن نأخذ بمقولة القديس بولس حرفياً على عواهنها خاصة بالنسبة للمسلمين الموحدين، ولكن ذلك اللاهوت لا يفعل شيئاً حتى لا تُبتدع أمور من هذا النوع، وقد ابتدعها أولئك الذين أعياهم عمى المسكونية وتهافتها فزادوا تصلباً فى قسورهم، وهو قصر يُمكن انتحال عذر له من حيث المبدأ، ولكنه خطر وغير واقعى عملياً فى عصر التلاحق الثقافى هذا، ولقد أصبح الدفاع عن دين واحد ضد كل الأديان الأخرى بإسباغ الضلال عليها جميعاً أمراً يستحيل عملياً، والإصرار

على ذلك السلوك يُشبه محاولة الدفاع عن نظام بطليموس الفلكي أمام
 براهين الوقائع الفلكية القابلة للتدقيق، ما لم يكن الدفاع حادثاً في سكية
 العصور الوسطى، وفي هذه الحالة لم يكن هناك حاجة لينشأ أصلاً،
 وعلى كل فنحن لا نصدق أن الإخاء الروحي المفروض على هذا
 النحو يُمكن أو يجب أن يتضمن تفاهتاً متبادلاً تاماً، ويمكن بالنسبة
 إلى الشخص العادى أن يكتفى بنصف الطريق خاصة أن من الممكن
 دائماً وضع الأسئلة التي لا نستطيع أو لا نرغب في الإجابة عليها بين
 قوسين، وما نفكر فيه ليس تفهّم فكرة ميتافيزيقية وجوهرية عامة
 تهزم ذاتها في الممارسة بل هو فهم يُؤدى إلى حماية التراث الدينى أمام
 هجمات العقلية العلوية scientistic من ناحية، كما أنه يُحقق إخاءً منطقيّاً
 لا انفعاليّاً بين الذين يؤمنون تراثيّاً بالتعالى والخلود من ناحية أخرى.
 وحتى تتجنب بعض حالات سوء الفهم المحتمل، علينا أن ننبه القارئ
 إلى أننا لا نسهم بالضرورة في كل تقويم أو استنتاج أو نظرية جرى
 طرحها باسم الميتافيزيقا أو الجوانية أو حتى باسم المبادئ التراثية
 عموماً، أى إننا لا نتبنى قضية ما لمجرد أنها تنتمى إلى مدرسة بعينها، بل
 نرغب في تحمل مسؤولية ما نكتب فحسب، ومسألة 'المدرسة' تلك تذكرنا
 بمصطلح تصنيفى هو 'التراثية traditionalism'، وشأنه شأن 'الجوانية'
 لا عيب فيه في ذاته، حتى إن المرء يُمكن أن يقول إنه أقل إثارة للجدل
 وإنه أوسع مجاًلاً من 'الجوانية'، إلا أن الواقع قد شهد عسفاً ذميماً
 في ربطه بفكرة تنال من قيمته، ألا وهى فكرة 'الحنين إلى الماضى'،
 واللجوء إلى مثل هذه الفكرة البلهاء المراوغة بهذه البساطة ورفعها إلى

مستوى الملاحظة مع قضايا مذهبية أو حتى أطروحات منطقية بسيطة
لهو أمر ينبو عن التصديق. ونحن نلوم أولئك الذين ينظرون إلى ماضٍ
ما بحنين لأنه كان يتضمن قيماً حيوية إذا هم تمسكوا بتلك القيم، وذلك
لأن تلك القيم قد عاشت زمانها في الماضي أو على الأقل يصبو المرء
إلى تثبيتها في زمانه بشكل 'لا رجعة فيه'، ذلك مثل القول بأن قبول
برهان حسابي هو علامة على وسواس مرضى بالأرقام أكثر من كونه
دليلاً على ذكاء باهر، فإذا نحن سلطنا بما هو حق فحسب فإن عدم
'الحنين' إلى ذلك الماضي يُعد جريمة أو شائنة.

وينطبق الطرح نفسه على الاتهامات التي تُكال إلى فكرة التراث من قبيل
'الرومانتيكية' romanticism و'الجمالية' aestheticism و'الفولكلور'
folklore، ونحن نستخدم تلك المصطلحات بالقدر الذي تستحقه
وبقدر علاقتها بالتراث أو بالطبيعة البكر، دون الارتباط بأيها كفكرة
مستقلة، ونستعيد بذلك معناها البريء المشروع على الأقل، فالجمال
«هو بهاء الحق»، وحيث إن من الممكن إدراك ذلك دون الخروج عن
الجادة فلسنا مضطرين إلى الاعتذار عن حساسيتنا لهذا الجانب من
الحق.

تَنَاقُضُ النَّسَبِيَّةِ

لقد أخذت النسبية على عاتقها اختزال كل عنصر من المطلق إلى أمر نسبي، في حين أسبغت على ذلك الاختزال ذاته استثناءات غير منطقية، فصارت بمثابة قول «إن الحق هو ألا وجود للحق»، أو قول «إن الحق المطلق هو ألا وجود سوى للحق النسبي»، أو أن نقول بلغتنا «لا وجود لشيء اسمه اللغة»، أو أن نكتب بأدوات كتابتنا «لا وجود لشيء اسمه الكتابة». وباختصار فكل فكرة قد اختزلت إلى نسبية من نوع ما، سواء أكانت نفسية أم تاريخية أم اجتماعية، ولكن البرهان يحو نفسه كلها طرح ذاته كنسبية نفسية أو تاريخية أو اجتماعية، والحق أنه يحو نفسه بنفسه برهاناً على بطلانه، ويمكن بطلانه الأولي في الادعاء الضمني بأنه فريد في بابه وذلك بهروبه كما لو كان بالسكر إلى افتراض قيام نسبية بمقومات ذاتها.

والمسئلة البديهية للنسبية هي «إن الإنسان لا يستطيع التخلي عن ذاتيته»، فإذا كان الأمر كذلك فلن تحتكم المقولة على أية قيمة موضوعية، وينال من صدقها حكمها ذاته، ومن الثابت عياناً أن الإنسان 'يستطيع التخلي عن ذاتيته' وإلا ما صار إنساناً، وبرهان ذلك قائم في حقيقة أننا قادرون على إدراك الذات بما هو ذاتي، وإدراك ما وراءه أيضاً، فالإنسان حبيس ذاته لن يستطيع تصور ماهيته الذاتية، والحيوان يعيش ذاتيته دون أن يتصورها لأنه لا يحتكم على موهبة الموضوعية مثل الإنسان.

والنسبية الاجتماعية لن تسأل عن الحقيقة فى بدھية أن اثنين واثنين
يساويان أربعة، ولكنها سوف تتساءل عن قال بهذه المقولة؟ ومن
أى خلفية اجتماعية أتى؟ وسوف تتمترس وراء هذا السؤال دون
أى اعتبار لحقيقة أنه إذا كان من شأن الخلفية الاجتماعية أن تتحكم فى
الفكر بحيث تحتل الأولوية على الحقيقة الموضوعية، فإن المبدأ نفسه
سوف ينطبق على كل شىء، أى إن كل خلفية اجتماعية سوف تصوغ
فكرة ما، وكل فكرة سوف تصوغها خلفية اجتماعية ما. فإذا اعترض
أحد بأن خلفية اجتماعية من نوع معين تعتبر أنسب من غيرها لفهم
الحق، فما علينا إلا أن ندير وجوهنا وجهة أخرى ونحن نشير إلى
مراتب قيمة مختلفة، وما المقولة المذكورة سوى إلقاء بالسؤال على
عواهنه لتفشى الخلط أو أنها تقدير جزافى للاحتالات دون أى سند.
وينطبق الأمر نفسه على النسبية التاريخية، فحيث إن كل فكرة إنسانية
لا بد وقد نشأت فى لحظة من الزمن بصرف النظر عن محتواها،
ولكن باعتبار العملية العقلانية التى أنتجتها فسوف تعتبر ذات قيمة
نسبية فحسب، وسوف 'يعفو' عليها الزمان من لحظة مولدها، ولا
يكون هناك ضرورة للفكر بناءً على أن الإنسان لا يستطيع الفكك من
صيرورة الزمن.

وأياً كان الأمر فليس الحق بما هو حق هو دائماً هدف النسبية، ولكن
هدفها ببساطة هو فتح الأبواب لكل أنواع التجريح والانحطاط
والإفك على الحق فى أية صورة أو صيغة، حتى عن طريق القيم
الأخلاقية أو الجمالية مثلاً، وبحيث تختزل الاستقامة إلى مجرد عامل

طارئ لا قيمة له. وحين تتصدى النسبية لحقائق التراث تعبر عن نفسها بالخلط بين العناصر الساكنة والمتحركة، فيتحدث الناس عن 'العصور' أو 'الموضات' وينسون أن ما يهم حقاً هو تجلي المعطيات الموضوعية والساكنة، وبالتالي تضيف على الواقع تعريفاً بطريقتها الخاصة، فمن الواضح في نمو الشجرة أن مرحلة معينة من النمو تتزامن مع فترة زمنية بعينها، إلا أن ذلك لا يمنع الساق من أن يكون ساقاً ولا الفرع أن يكون فرعاً، ولا الثمار أن تكون ثماراً. فساق الشجرة ليس مجرد لحظة في حياة الثمرة ولا الثمرة هي مجرد لحظة في حياة الساق أو الفرع. فالعصر الذى نسميه 'القوطى' مثلاً له الحق من واقع طبيعته أن يعيش في القطاع الذى ينتمى إليه حتى إذا عاش إلى آخر الزمان، ذلك أن المعطيات العرقية ethnic data لم تتغير بشكل أصولى اللهم إلا إذا جمح الخيال بالمسيحية اللاتينية الجرمانية مثلاً لكى تصبح فجأة منغولية أو شيئاً آخر من هذا القبيل. إن 'التطور' لم يترك وراءه الحضارة القوطية أو الرومانية القوطية في تخلف وذلك بفضل آلية كامنة فيها تمكّنها من التحول والانتساخ، فقد اغتالتها قوى فوق مسيحية عاتية، ألا وهى الوثنية الحديثة لعصر النهضة، وأياً كان الأمر فإن إحدى الصفات اللصيقة بالقرن العشرين هى الخلط الذى صار الآن مجرد عادة، فما بين حالات التطور والانهار ليس هناك حالة من أى نوع منها ولا حتى حالات التجويع ولا التزييف إلا ويبادر الناس إلى الاعتذار عنها بمعونة مقولة 'التطور' مسلحة بكل أنواع التلبيس المهيمن، وهكذا وقرت النسبية باقتدار فى الرأى العام كى تمهد الطريق

إلى كل أنواع الفساد من ناحية، ومن ناحية أخرى تظل يقظة حتى لا تتعطل المسيرة نحو الهاوية بأى رد فعل صحى يتعرض لها.

وبينما تميل تلك الأخطاء إلى إنكار الذكاء الموضوعى المثلهم، فهي تدمر نفسها باشتراط أطروحة ينكرها الاشتراط ذاته بمجرد وجوده، وحقيقة أنه لا بد «أن تأتى العثرات» ليست ببرهان على تهافت الذكاء، إذ إن العثرات لا تستقى من الذكاء. والأخطاء على العكس تمامًا من ذلك، فهي ظاهرة خصوصية تتسبب فى انحراف فاعلية الذكاء بتداخل عناصر انفعالية أو عمى من نوع خاص دون أن تستطيع تعطيل طبيعة ملكة المعرفة ذاتها.

وتعتبر الوجودية مثلاً غطياً من التناقض الكلاسيكى المطروح هنا، والذي يؤثر تأثيراً عريضاً فى التفكير الحديث، وهى تشترط تعريفاً مستحيلاً للعالم، إذا كانت الوجودية ذاتها ممكنة، وعلينا أن نختار بين أمرين، إما المعرفة الموضوعية، والتى هى مطلقة فى مرتبتها، وثبتت بأداتها خلل الوجودية، وإما أن الوجودية حق بما هى فكرة، لكن تعميمها من قبيل الاستحالة، حيث إن العقل المثلهم بموضوعيته وثباته غير وارد فى العالم الوجودى.

لو أن كل أمر يُوصف بشكل مشروع بأنه إنسانى يعتمد على أسباب نفسية فحسب فإن فى ذلك إلزاماً للمرء بأن يلجأ إلى علم النفس كى يفسر كل الأمور، إلا أنه بالاطلاع على 'علم النفس الدينى' psychology of religion، وما يُدعى بالنقد النفسانى للنصوص المقدسة يجد المرء نفسه ضحية تأملات فى لا شىء لغياب المعطيات الموضوعية الضرورية،

وهى أمور لا تطولها تلك المناهج البحثية التي يجرى تلبسها، والتي تتسع عسفاً لتشتمل على كل أوجه المعرفة الممكنة.

وأحد المزالق الخطرة لمنطق النفساوية هذا psychologism كامن في فلسفة كانط النقدية والتي تعامل كما لو كانت قد 'تفوقت' فجأة، وذلك النقد يتلبس 'بالتحليل'، وهو عَرَض مرضى حيث إن فكرة 'النقد' ذاتها مثقفة بدرجة أعلى كثيراً من احتياجات كُتب الذين هبوا لتحطيم تراث الماضي، والذين يفخر النفساويون psychologists بالانتماء إليهم، ثم إن هؤلاء الناس قد عكفوا على الميتافيزيقا وحتى على المنطق البسيط لاختزالهما إلى مسائل آجرومية، وتملكهم رغبة عارمة في 'تحليل' كل شيء على أسس شبه طبيعية أو شبه كيميائية، حتى إنهم يُحللون الله علا وتنزه إذا وجدوا لذلك سييلاً، والواقع أنهم يفعلون ذلك بشكل غير مباشر حين يُهاجمون فكرة الله، وحين يعرضون لتلازم العقل والأخلاق في تلك الفكرة، وحين يتناولون تعبيرات العقل الملهم التي تنبؤ عن قدراتهم.

وإذا عَنَّ للنفساوية الفرويدية أن تصرح بأن العقلانية rationality ليست إلا نفاقاً يُخفي الحيوانية المكبوتة، فإن تلك العبارة التي تنبثق حتماً عن طبيعة عقلانية تقع هي الأخرى في اللوم، فلو أن الفرويدية أمر صحيح لما كانت هي ذاتها مجرد طريقة رمزية لتشويه الغرائز النفسية، ولا شك أن المحللين النفساويين سوف يُبادرون بالقول بأن العقل الاستدلالي في حالتهم ليس منوطاً بوظيفة الكبت، وهو أمر لا يُريدون الاعتراف به، ولكنه صعب الفهم أولاً على أساس أن ذلك

الاستثناء أمر ممكن في نطاق منطلقاتهم النظرية، وثانيًا لماذا لا ينطبق ذلك الاستثناء سوى على ما يُحاجى نظريتهم ولا ينطبق أيضًا على النظريات الروحية التي يفعلون ما وسعهم لدحضها بهذا العسف ودون أى إحساس بالتناسب. وعلى كلّ فليس هناك ما هو أكثر حمقًا من أن يُنصّب إنسان نفسه حكمًا يُدين غيره لا على أساس حدث نفسى أو آخر بل من أجل الإدانة فحسب، فمن أين أتى شبيه الآلهة ذلك الذى يُدين ومن أين جاء بتلك القدرة على الاتهام والإدانة؟ فلو أن المدين ذاته كان على صواب، فهذا يعنى على الأقل أن الإنسان ليس بهذا السوء وأنه قادر على أن يكون موضوعيًا، وإلا كان علينا الاعتراف بأن فرسان التحليل النفسى ملائكة هبطت من السماء دون إنذار وهى فكرة غير محتملة لو اقتصرنا على أبسط الأمور.

فأول ما يفعله التحليل النفسى هو محو تلك العوامل المتعالية التى تشكل جوهر الإنسان ومن ثمّ يستبدل مركبات النقص والإحباط بـعقد الرضا عن الذات والأنانية، ويسمح للمرء أن يرتكب الخطيئة بهدوء ويقين، وأن يحكم على ذاته بالضلال وهو فى بُلهنية وسلام زائفين. وتعزو الفرويدية معنى مطلقًا لمواقف نسبية، شأنها فى ذلك شأن كل الفلسفات الهدامة كالنيتشوية مثلاً وشأن كل التفكير الحديث، ولا تستطيع إلا السقوط بين تطرف وآخر، وليست حتى بقادرة على اعتبار وجود الحق جل وعلا، ولا وجود للحل الذى يبحثون عنه له إلا فى أعماق ما فى طبيعة الإنسان، والذى تتحدث باسمه الأديان والحكمة التراثية فهى لسانه وسادنه وضامنه.

والواقع أن العقلية التي ابتدعها ونشرها التحليل النفسي قائمة على رفض المحلل النفسي الدخول مع محاوره في حوار منطقي أو ثقافي جدير بكائنات إنسانية، ولكنه يقوم على إجابة الأسئلة بمراوغة وتعليقات وحقبة بدلاً من أن يحاول معرفة ما إذا كان محاوره على صواب أم لا، وتجري أسئلته حول الأبوين، أو ضغط الدم، وذلك حتى يجلس المحاور نفسه في رمزيات ذات طبيعة منكودة، وكما لو أن تلك الإجراءات ذاتها لن تنال من واضعها، وكأن هناك صعوبة في تغيير صيغة الحوار بالإجابة على تحليل بموجب نتائج تحليل آخر. والمعايير الزائفة pseudo-criteria المفضلة لدى النفساويين هي إما 'نفسية' أو 'اجتماعية'، وذلك حسب طبيعة الجئة المعينة ساعة وقوعها، ولكن قلب الموائد لن يكون صعباً بدخول معايير مغايرة جديدة، وهو الأمر الذي يستدعي تحليلاً مرهقاً بالمعايير الوهمية الجديدة لتأخذ بدورها سمتها في التطور.

ولو كان الإنسان بفطرته منافقاً فأمانا اختياراً، إما أن يكون كذلك فعلاً، وفي تلك الحالة تستحيل ملاحظة تلك الحقيقة دون الخروج من نطاق الطبيعة الإنسانية بسلطان معجزة ربانية مثلاً، أو أن يكون الإنسان منافقاً بشكل عرضي ونسبي، وفي هذه الحالة لن يكون الأمر بحاجة إلى التحليل النفسي كي يقول لنا ذلك، إذ إن الصحة هي الحال الغالب للإنسان وليس المرض، ولم يعدم الوجود رجالاً يتعرفون على الشرور ويعرفون علاجها. ويقول آخر إذا كان الإنسان مريضاً في أعماقه فلماذا لم يوفق أحد إلى إدراك ذلك غير التحليل النفسي، ولماذا

كانت تفاسيره التعسفية الفاسدة هي الوحيدة الصحيحة، ويمكن للمرء أن يدور حول هذه المسألة بإرجاعها إلى مجريات 'التطور'، وفي تلك الحالة يتعين علينا أن نُعمى أنفسنا عن فضائل أسلافنا ورتائل معاصرنا، ذلك حتى إذا سكنا عن استحالة البرهنة على إمكانية قيام نهضة فكرية وأخلاقية موضوعية في حيز عملية ذات طبيعة حيوية وكمية فحسب.

فلو أن تطوراً طبعياً أدى إلى تجلي ذكاء منعكس في حالة من الوعي الفائق واستطاع استيعاب التطور بما هو، فإن ذلك المنتج المنطقي سوف يكون حقيقة خارج نطاق عملية التطور، ولن يكون هناك معيار مشترك بين عملية الوعي الفجائي وحال سكون الحركة العرضي الذي سبقها، ولا يُمكن أن تكون حركة الذكاء هي السبب في الوعي المقصود. وهذه الأطروحة تنقض نظرية التطور التحويلي transformist evolution، وتنقض من ورائها كل الترهات التي تتصور الإنسان كصلة link أو كوليّد للصدفة، كما أنها تتجنب بالبرهان نفسه البعد الأسراري للمادة المتحوّلة والبيئة الحيوية biosphere، أو noosphere، أو point omega، فالإنسان هو ما هو أو أنه لا شيء، والقدرة على الموضوعية والحس بالمطلق الكامن في العقل المثلّم

١ لنقل مرة أخرى إن التطور التحويلي بديل مادي لمفهوم قديم يتناول التكيّف والتقسيم في عملية 'التجسيد' التي تتم على مادة أولانية دقيقة تدرك بما فوق الحواس، وقد اتخذت كافة أشكال الاحتمالات الممكنة لعالم مادي، ونجد الجواب على التطورية في نطاق نظرية 'المثالات' archetypes، والأفكار، والأخيرة منها تتعلق بالوجود الخالص، أو العقل الرباني، والأولى تتعلق بالجوهر الأولاني، ومنه انبثقت كل الأنماط 'متجسدة' بالفيض.

برهان على الشكل شبه المطلق أو الطبيعة الثابتة التي لا تتحول للكائن المفكر، وهذا هو معنى المقولة المقدسة أنه «خلق على صورة الرب». وهذه القدرة على الموضوعية والحس بالمطلق هما دحض مُتَوَقَّعٌ ووجودى لكل فكرانيات الشك، فقدرة الإنسان على الشك تعنى قدرته على اليقين، وقل مثل ذلك عن فكرة الوهم، فيعنى وجودها أن الإنسان لديه القدرة على الوصول إلى الحقيقة، ويتبع ذلك أن في الوجود رجالاً لديهم معرفة بالحقيقة وباليقين المنبثق عنها، وعطاء المحذّثين عن هذه المعرفة وذلك اليقين لا بد وأن يكونوا من خيرة البشر، فلو أن الحق كان إلى جانب الشك لكان الفرد الذى عانى من الشك أعلى مرتبة من أولئك المحذّثين الذين لم يُعانيوه، بل من غالبية الناس الطبيعيين الذين عاشوا على مر قرون لا تحصى من وجود الإنسان على الأرض، فلو تطابق الشك مع الحقيقى لحُرِمَ الذكاء الإنسانى من سبب كاف لوجوده ولا نخط الإنسان دون مرتبة الحيوان، إذ إن ذكاء الحيوان لا يتتاه الشك في الحقيقة التي صيغ لها.

إن علم الروح يجب أن يكون علمًا باختلاف مراتب القصر والتعويق، ولدينا هنا أربع مراتب جوهرية، هي الكلى والعام والفردى والحادث. ويعانى كل إنسان من محددات كلية من واقع كونه مخلوقاً وليس خالقاً، وكونه تجلياً في عالم المادة وليس مبدأ ولا هو كائن ربانى، ثم إنه رهن محددات أو معوقات عامة من واقع كونه مخلوقاً أرضياً وليس ملائكة ولا هو من الأرواح المباركة، ثم يليها محددات أو معوقات فردية من واقع كونه ذاته وليس غيرها، ثم أخيراً المعوقات الحادثة، والتي

تأتى من كون الإنسان يعيش بمقوماته الذاتية بصرف النظر عن مدى
كلها.

وليس هناك علم للروح بدون أسس ميتافيزيقية ودون علاج روحى
فى تناولها.

والتفكير عند النفساويين دائماً ما يندفع قُدماً أمام ذاته، وينطلق
الواحد منهم على أساس تحقيق الدينامية والفاعلية دون أن يأبه
للصدق، وأن يكون حلاً أو علاجاً قبل أن يكون مُشخصاً كاشفاً،
ثم إنه يخرط فى شكل جدل ملتو مراوغ، حتى يتجنب المسؤولية
العقلية. ودعنا نتخيل حالة يقول فيها شخص «إن الإنسان يموت لا
محالة» وسوف يُواجه باعتراض أن هذا ليس صحيحاً لأن تلك الفكرة
تجعل الناس يشعرون بالحزن وعبث الحياة أو تدفعهم إلى اليأس،
إلا أن هذه هى الطريقة التى يجب 'إنسان من زماننا' أن يجادل بها،
واعتراضاته على تلك الحقائق مبنية على أنها جارحة لمشاعره، ودائماً
ما تخرج عن موضوعها، فهى لا تعدو مراوغات واضطرابات بين
المستويات، فلو أن امرأً أطلق إنذار الحريق لقليل له لا حق لك فى
إطلاقه ما لم تكن خبيراً فى إطفاء النار، ولو أن امرأً قال بأن اثنين
واثنين أربعة وجعل بذلك الأمور أكثر صعوبة أمام بعض المصالح
والأحقاد لقليل له إن تلك الحسبة لا تعنى القدرة على الحساب،
ولكنها عقدة الدقة الزائدة عن الحد، ولا بد أنها ترسبت فى نفسه
نتيجة ارتباط زائد 'بالأيام الخوالى'، وهكذا دواليك. وإذا كانت
الاستعارات السابقة توحى بمذاق الكاريكاتير لبساطتها وصراحتها

فلا مناص من الاعتراف بأن الواقع لا يقل سخافة عنها، فقد نجح التحليل النفسى فى منع الذكاء بإحلال 'العقدة النفسية' محله، وبحيث يفسد الآحاد والكافة، وإذا كان من الممكن الكفر بالمطلق بطرق شتى فإن التحليل النفسى والنسبية الوجودية تكفران به فيما يتصل بالذكاء ذاته، فقد نُصِّبت تلك النسبية الوجودية صنمًا يُعبد على حساب كل ما يشكل طبيعة الذكاء الذاتية وقيمه وفاعليته، فيبلغ الذكاء 'الرشد' حين يلقى حتفه فحسب.

وهناك أيضًا ما يدعى بالنسبية الأخلاقية على شناعتهما، فلو قلت بأن الله جل وعلا عالم الغيب هو حق فذلك دليل على جبنك أو عدم نزاهتك، أو أنه اعتقاد طفولى وغريب بشكل مخجل، ولكن لو قلت بأن الدين ما هو إلا اعتقاد بالوهم فإن ذلك يدل على أنك شجاع ونزيه ومخلص وراشد أى طبعى فى نظرهم، فإذا كان كل ذلك صحيحًا فليس الإنسان بشيء، وليس بقادرٍ لا على الصدق ولا على البطولة، ولن يبق حتى من يستطيع شهود تلك الحال، فلا يمكن للمرء صنع بطل من جبان ولا حكيم من معتوه ولو جاء 'بالتطور' مددًا. وهذا التناول الأخلاقيّاتى منحطًا كان أو غييًا حسب الحال ليس أمرًا جديدًا تمامًا، وقد كان فيما مضى ينطبق على مواقف ثقافية، ويستخدم لتشويه سمعة الحياة التأملية، والتي وصفت بأنها 'هروب' كما لو أن المرء قد فقد الحق فى الهرب من المخاطر التى تحيق به وحده، والأهم من ذلك أن تلك العزلة التأملية عن الدنيا أشبه بالحج لله جل جلاله، والكفر بالله كما يفعل الدينيون هو أخطر غباءً وشططًا من الكفر بالدنيا، والهرب

من الله هو أن يهرب المرء من ذاته، فهو وحيد حتى بين الآخرين وهو في حضرة خالقه جل وعلا، ويلقاه في مكانه ذاته.

ويتسق مع تلك النفساوية المهيمنة تحيز يسبب للناس شعورًا من الخوف أو المهانة بل والطفولية والدونية تجاه السلوك الديني، ولكن عليها أن تبرهن أولاً على أن المشاعر الدينية قائمة على باطل، ثم لتبحث عن فهم المغزى الحقيقي للدين ومغزى النتائج الباطنة للسلوك،^٢ ونقول بداية إنه لا يحيط قدر المرء أن يتضع أمام المطلق، وهذا صحيح موضوعيًا وذاتيًا على حد سواء، ثم إن من المهم أن نجيب على سؤال 'عن مَنْ' ذا الذي يسجد أو يتضع؟ وواضح أنه ليس النواة التي تتجاوز الشخصية، وهي عرش حلول الذات الربانية، والحق أن الذي يتضع هو 'المخلوق' النسبي عندما يُصبح واعيًا باعتماده الأنطولوجي على الكيونة التي اشتق هو من فيضها، وهي تتجلى بطرائقها، وهذا الوعي قد يبدو في أول أمره اتضاعًا من واقع الانخراط الوراثة للإنسان، ولكن ذلك من شأنه أيضًا أن يجعل ذلك السلوك التقى أكثر فاعلية، ومن الواضح أن سمنا الرباني يتضمن جانبًا من الجلال، وهو أمر منظور حتى في جسد الإنسان، وقد سبقت الأدبان إلى الإشارة لهذه الحقيقة، ولكن هذا لم يُغتفر لها بمثل ما يُغتفر للسلوك العكسي. وعلى كل فإن من الواضح أن في الإنسان شيئًا يستحق الكبح والاتضاع، ويستحيل على الذات الفردية ego حتى في حال حيوانيتها البشرية

٢ إن ترابط الأفكار الذي يقرن الطفولة بالخوف يتجاهل حقيقة أن هناك أيضًا مخاوف لدى البالغين، أو بشكل عكسي أن هناك أوهامًا بالأمان عند الأطفال.

أن تحصن من تأنيب السماء، فعدم الاتزان والتشظى لا بد وأن يكون مديناً للتوازن والكلية، وليس العكس، والوعى بهذا الموقف هو شرط رئيسى للكرامة الإنسانية التي شق فهمها في أيامنا هذه.

وتحتوى النسبية على روح التمرد، وهى فى الوقت ذاته ثمرته، وروح التمرد ليست كالغضب المقدس الذى ينصب على أحوال سوء استغلال دينوية، بل هى على العكس مرض مزمن موجه ضد السماء وضد كل ما يذكر بها، وحين قال لاوتسو «إن الفاضل فى آخر الزمان سيبدو شريراً» فقد كان يتأمل روح التمرد التى تسم هذا الزمن، إلا أن النفساوية والنسبية الوجودية اللذان يتصدیان للدفاع عن الأنا الفردية الغاشمة ويررانها يعتبران هذه الحال الروحية أمراً طبيعياً، ولكن ما ليس طبيعياً عندهما هو غيبتها التى يعتبرانها مرضاً، وهكذا انتفى الإحساس بالإثم. والإحساس بالإثم حقاً هو الوعى بالاتزان الذى يعلو على إرادتنا الفردية، والتى إن جرحتنا حيناً داوتنا على المدى الطويل بخير يثرى شخصيتنا الكلية ويثرى جُماع الإنسانية، فهذا الإحساس بالإثم يتلازم مع الإحساس بالمقدس، وهو الغريزة التى نستشعر بها ما يعلو على وجودنا، ولذلك لا يصح أن تمسها أيدى الجهلة وعبداء الأيقونات.

ويمكن قبول فكرة أن المرء يستحق اللعنة 'بمخالفة الجلال الإلهى' شريطة أن يشعر بما يخاطر أو يعلم به، والربوبية لا شخصية منزهة قبل تجليها لشخص الإنسان كذات ربانية، وفى مرتبة التنزيه فليس بين الله جل جلاله والإنسان سوى علاقة أونطولوجية ومنطقية تشاكل علاقة

السبب بالنتيجة، ولا تطرأ إشكالية 'الخير' على هذا المستوى إذ إن الحقيقة المطلقة هي ما هي، وليس للسببية البحتة صفات أخلاقية إلا أن الرحمة تتدخل على مستوى الوحي وهي سر من أبداع الأسرار، وهذا التدخل هو ما يُبرهن على أن المطلق ليس قوة عمياء، والحق أن الناس في تراخيمهم وعجزهم عن الخيال أميل إلى الوعظ بنوع أبله من الانضاع، ولكن ليس ذلك بمبرر للاعتقاد بأن الله عز شأنه يطلب ذلك منا، ولا إمكانية فينا كي نعبر بذلك عن وعينا بالسببية والاتزان، وعلى كل فالله جل جلاله يُفضل الانضاع الأبله عن الذكاء المغرور، وهو كبرياء يتغذى من سوء استخدام الذكاء.

محدود ذلك الإنسان ومتدنٍّ بلا جدال، إلا أنه يظل 'برهاناً عكسياً' على المثال الرباني، وعلى كل ما يعنيه ذلك المثال، وكل ما يتحدد بموجبه في علاقته بالإنسان، فإذا كففتنا عن الاعتراف بما يغيب عنا وإذا لم نرغب في التفوق على أنفسنا، فإن ذلك هو هدف النفساوية، وهي تعريف للشيطان ذاته. أما الطريق العكسي أو الأولاني والمعياري فهو ألا نفكر إلا بالرجوع إلى ما يعلو عنا، وأن نعيش كي نتفوق على ذواتنا فحسب، وأن نسعى إلى العظمة حيثما كانت، وأن ننكر التمرد والصغار الفردى أينما تبدى، وحتى يستطيع المرء اللحاق بالعظمة الحقة لا بد أن يُوافق أولاً على سداد دين صغاره، ألا وهو أن يظل صغيراً في مرتبة لا يسعه فيها إلا أن يكون صغيراً، فالحس بالواقع الموضوعي من ناحية وبالمطلق من الأخرى لا يستقيم سوى بحرمان معين يدرأ التزديد، وهو الحرمان الذي يسمح لنا أن نكون مخلصين لإنسانيتنا.

الْخَطْلُ فِي فِكْرَتِي الْمُتَشَيِّ وَالْمَجْرَدِ

عادة ما يُستخدم مصطلح 'مجرد' في الأفكار العامة للتعبير عن صفة تسمى بذاتها 'تجريباً' من تفاصيل التجليات والمظاهر، وفي قضية العصر الوسيط عن الكليات لم يكن الاسميون nominalists على خطأ حين تمسكوا بفكرة أن الأفكار العامة ما هي إلا تجريدات أو نقاط مرجعية للفكر، وهي حقاً تلعب ذلك الدور، بينما لم يكونوا على صواب في لوم الواقعيين على ادعائهم بوجود التشيؤ في الكليات من وجهة نظر طبيعة الصفات العامة الكامنة فيها، وتتسق بدرجة الواقعية نفسها مع 'الأفكار' أو الجذور المبدئية لكل الأمور^٣.

وفي حين كان الاسميون يعتبرون الصفات العامة تجريدات بما هي فحسب، فإن المرء لا يتمالك من ملاحظة خطل لا يُستهان به في الفكر الحديث في استخدامه لفكرتي المجرد والمتشيء، حيث يتخالف خطل أحدهما مع خطل الآخر، فليست كل الوقائع مفهومة تماماً على المستوى الجسدي والنفسي، ولكن ارتيادها سهل للعقل المثلهم، والذي يُوصف بشيء من الاستهجان بأنه 'مجرد'، وكما لو كان الأمر تمييزاً بين حلم وخدعة وبين واقع وسلامة فكر، فالمادة التي توجد بذاتها تعتبر 'مجردة'، والعرض يُعتبر 'متشيئاً'، ومن المسلم به أن الفكرة

٣ فيا يتعلق بالكليات لا يلزم هنا أن نسهب في اعتبار أنماط مثل المتعاليات، والتي تختص بالذات العلية فحسب، أو المحمول عليها، وهي أمور وجودية تتعلق حتى بالمستويات الحسية، وهذه التمايزات تحمل معها خطر التحديد وحتى القصر، ذلك أن جذور كل ما هو كل نتيج من الله سبحانه.

التي تتعلق بما فوق الحسى لا تُطال إلا بالتجريد فحسب وباستئصال الحادث العارض، فالفكرة ليست فارغة من المعنى على المستوى المنطقي ولكنها باطلة على مستوى العقل المثلهم، وبقيننا بالمطلق ليس معتمداً على الأفكار الذهنية، بل هو كامن في ذكائنا الجوهرى، ويستطيع الانبثاق في وعينا دون حاجة لاستخدام مراوغات المنطق، وإذا كان الذكاء هو القدرة على تمييز 'الجوهر' من خلال 'العرض' أو بالاستقلال عنه فإن 'الشيئية concretism' يمكن أن توصف بأنها نوع من التشريع الفلسفى للغباء.

فإذا كان المجرد هو ذلك الذى يفترض اختصار شىء ما مثل ظواهر التجربة، فإن تلك الظواهر تصير بدورها مجردة عن جواهرها، ومن هذه الزاوية تبدو الحوادث والظواهر وقد التبست بطبيعة التجريد، والقضية التى طُرِحَتْ عما إذا كانت الكيونة العلية مجردة أم لا تمثل بديلاً زائفاً، إذ إن صحة أحدهما لا تنفى صحة الآخر، فلو أن الكيونة العلية تبدو للعقل بالقياس إلى الأشياء كتجريد، إلا أنها تتضمن الواقع المتشئ الذى يُلهِم بالفكرة المجردة، وهى بالأحرى أكثر الوقائع الشيئية احتمالاً. وفكرة الذات العلية قد تكون صادرة عن انعكاس نسبي مباشر للذات على الذكاء المثلهم الخالص، أو أنها أثر غير مباشر لها على العقل الجدلى، وفى الحالة الأخيرة يُمكن للمرء أن يقول بأن الذات العلية مجردة، ذلك أن موضوع الفكر يمتح من نقطة انطلاقه من الأشياء 'الموجودة' وبدون تلك الأشياء فإن التجريد يصبح أمراً غير مفهوم، أما التعقل المثلهم فهو ينطلق من اليقين

الفطرى قبل المنطقى بمعنى 'الفيض' وليس بمعنى التطور^٤، والوعى بالذات العلية هو 'شئ من الذات العلية' بقدر ما يستطيع الوعى أن يستلهم منها شعاعاً، وهذا الوعى المباشر يختلف إذن عن العمليات الفكرية، وتجلى الذات من وجهة النظر تلك 'كوعى' قبل أن تجلى 'فكرة'، وليس ارتباطاً بالمظاهر الحادثة بالضرورة، فتجلى الذات العلية فى مرآة العقل المثلهم هو أمر ثابت بشكل باهر، ويضاهى بمقارنة الفضاء اللامحدود بنقطة هندسية، فالنقطة بيّنة فى جلائها، والفضاء وادع فى فراغه. ولكى نلخص الأمر نقول إن الذات العلية تجلى على وجهين، أحدهما مجرد حين تحتجب وراء ظاهرة أو وراء استنتاج فكرى، والآخر ملموس فى حد ذاته، وملبوس أيضاً كههم يسهم فى حفز العقل المثلهم.

ويمكن أن نذكر ملاحظات مشكلة فيما يتعلق بالأفكار الأخرى التى تتصف بالتجريد مثل فكرة الحرية مثلاً، فما هى الحرية بمعزل عن المخلوقات الحرة، أو ما هى الحالة الخاصة للمخلوق الحر؟ إنها الوعى بالتنوع اللامحدود للاحتالات، وهذا الوعى جانب من جوانب الذات العلية، وعند من يقولون بأن تجربة حرية مثل حرية الطائر هى أمر ملموس، وليست الحرية بذاتها، والتى لا تزيد عندهم عن تجريد

٤ إن اللاهوت المعتاد لا يستطيع التعامل مع فكرة 'الجوهر الفيض'، فهى من الناحية الميتافيزيقية نقيضه التام، مثلها لا يجوز تمثيل رمز الفراغ بدائرة وصلب فى الوقت ذاته، ذلك بالرغم من أن أيها يعبر عن الفراغ بشكل كافٍ، والحق فى كليته يتطلب منظوراً يبين الصلة بين المتناقضات، والتى هى وجهات نظر متكاملة، حيث يعمل أحدهما إلى حد ما فى تقويم الآخر أو ضمانه.

ذهني، والإجابة دون إنكار وجود التجريد في العقل، هي أن الحرية بذاتها جوهر صمد قد تشارك فيه المخلوقات أو لا تشارك، وأن حالة معينة من الحرية ما هي إلا 'عرض حادث'، وإذا نحن عرّفنا الحرية بمعنى إيجابى لقلنا إنها إمكانية تجلّي المرء بكامل إمكاناته، أو أن يصير ذاته تمامًا، وهذه الإمكانية أو تلك التجربة تسرى في الكون كشىء حقيقى، وبالتالي تمتد إلى نطاق المتشئى، وتشارك الخلائق الحية في الحياة والنعمة بحسب طبيعتها ومصائرهما، فالكون الحى كائن يتنفس، وتعيش الحياة والنعمة في ذاته وفي كل مكوناته التى لا تحصى، ووراء كل ذلك ما يعجز عنه اللسان في حرية اللامتناهى. وكثير من الأفكار التى نصفها 'بالتجريد' من قبيل الاستسهال لمجرد أنها خارج نطاق الممارسة اليومية المباشرة للوفاء باحتياجنا للنطق تناظر الخبرة العميقة والحقة عن تجربتنا، وهى خبرات تعاش بالوعى الكونى الذى ما نحن منه سوى مظاهر وجزئيات.

ونسلم بأن فكرة العدالة تجريده، ولكن الاتزان الكونى الذى تمتح منه والأعمال التى تتجلّى عنها متشئنة تمامًا كالكون ذاته، ولكن لنعد إلى فكرة الحرية، فعندما يهرب طائر من قفصه نقول إنه حر، ويمكن أيضًا أن نقول صادقين إن الحرية قد تجلّت في نقطة على قشرة الكون، أو إن الحرية قد تملكّت الطائر، أو إنها عبرت عن نفسها بهذا المخلوق أو على تلك الهيئة، فالتحرر أمر قد يحدث أو لا يحدث، ولكن الحرية أمر موجود من الأزل إلى الأبد، والنموذج الأصلى لكل حرية والواقعية التى تعبر عنها كل ظاهرة تحرر عرضى خاص هى لانهائية

الفعل المبدئي الرباني، أو هي وعى الله جل شأنه بكل إمكاناته.

إن الذكاء والقوة والجمال وقائع ملهوسة، وليس ذلك لكونها من الصفات الخالدة للذات العلية فحسب بل أيضًا لأن لها جذورًا كلية في كل الظواهر التي تتجلى بها في الصيغة الحادثة العارضة، والتي تقاربها مقارنة قطرات الندى للجنة البحر. وعكس الصفات الخالدة ليس لها ذاتية حيث إنها مجرد حرمان من صفات، وليس لها وجود قائم بذاته، فهي عدم كمال 'بحت' فحسب، ومن المنطقي ألا يكون شيء في ذاته حيث إن الأشياء لا يعدم الكمال، بل لا وجود له بالمرّة. ولا تستطيع فكرة عدم الكمال عمومًا ولا فكرة عدم كمال من نوع خاص ولا فكرة حرمان أن ترجع إلى جوهر من أى نوع كان، فالجواهر الكلية إيجابية بما هي، ولكن تلك الأفكار ترجع إلى نطاق الحوادث والعوارض، فدون حادث لا يمكن أن يوجد حرمان، فهل كان لفكرة عدم الكمال في صفة ما مثل القبح مثلاً أن تُعتبر تجريدًا ببساطة؟ وكانت الاسمية nominalism على حق ولكن ليس في نقضها للواقعية التي لا تعارض معها هنا، فأفكار الحرمان هي في الواقع تعميمات للعوارض والحوادث، أو هي اختزالات لها، ولا بد أن ننتبه إلى أن أقنعة الشرور المختلفة موجودة على مستوى الجذور اللاصورية لعالمنا الصوري، ويتبع ذلك القول بأن الوقائع الجهنمية لا موضع لها في المستوى الرباني، فمختلف عبقریات الشر أو الشياطين هي ظلال معكوسة للأسماء الحسنى، على اللاشيئية، والتي لا تقوم بذاتها، و'سقوط الملائكة' يعنى التجلى الكوني لمبادئ الانفصال والانعكاس

والحرمان والإنكار والتضاغط والتطير.

فهل يعنى ذلك أن أفكار القبح أو الخطيئة هى ذاتها مشاركة فى القبح أو الخطيئة كما نقول عن الأفكار الإيجابية؟ من الواضح أن الأمر ليس كذلك، حيث إن تعريف الخطيئة يُشتق من الفضيلة، فالخير هو مقياس الشر، ونحن لا نُعرِّف الغباء بمقيار غباء آخر بل نُعرِّفه بمقيار الذكاء، وهو الذى يجعل التعرف على الحرمان منه أمرًا ممكنًا، فإذا كان الوعى المثلهم بالخير هو إسهام فى الخير فإن مفهوم الشر دائماً ما ينهل من الإسهام ذاته بمعنى ظاهرى وسلبى، وليس من فكرته هو بل من الخطيئة ذاتها، وليست الفكرة عنها هى التى تسهم فى تمديد الجذور الكونية للشر، فلا تماثل بينها على الإطلاق حيث إن الذكاء ذاته خير، والاستيعاب العقلى المثلهم الذى يتوخى فهم الشر يظل دائماً خيرًا، فهو متصل 'بالأفكار' عن الأشياء ويعمل فى ضوءها وفى أثناء حدودها، والذكاء موجود كى يعكس جواهر الأمور، ويعمل بشكل ثانوى على ملاحظة الحرمان والضعف المناظر لها، والإرادة فحسب هى التى تُفسد نتيجة انفصالها عن الذكاء الخالص، أو الذكاء الذى انخرِف نتيجة الخضوع للإرادة وانفصل عن مركزه المتعالى، وهو ما يظهر كعدم للآثام فى نهاية المطاف. وتكمن جذور الإثم بالقياس إلى ثقله فى العنصر الإرادى أو الانفعالى، وهو عنصر خبيث، حتى إنه قادر على التشبه بالتعقل المثلهم^٥.

٥ قال القديس جيروم «إن الخطأ أمر إنسانى»، وعند القديس أوغسطين «أن يخدع الإنسان نفسه فهذا إنسانى»، ولكن أن يصر الإنسان على الخديعة فهذا شيطانى».

والمحدثون من أنصار 'الشيئية' في الفن لا يستحقون اللوم لإصرارهم على الاهتمام بالصيغ والأحوال العارضة، ولا على أنهم لا يتكفون بتطبيق المبادئ بشكل منهجي دون روية، ولكن خطأهم يكمن في اعتبار أن الحق قائم فحسب في مستوى العرض لا الجوهر، وفي فشلهم في فهم أن ما يعتبرونه 'شيئاً' هو عرض لا غير، ويحتويه سلفاً ما يسمونه 'تجريداً' لغوياً، وأن فكرة 'العدالة' على سبيل المثال تستلزم تدرجاً في صيغة التطبيق قد يصل أحياناً إلى حد التناقض معها في ظروف عرضية خاصة، وهذا لا يعنى أن التطبيق مناقض للفكرة بل على العكس يُبرهن على إمكانية الفكرة على استيعاب الصيغ المختلفة وقبولها، وأن التطبيق بدون اعتبار لهذه الصيغ يُعد فشلاً في فهم فكرة العدالة بما هي، فلا يصح أن يعامل الفقير الذي يسرق كسرة خبز مثل اللص الذي يسرق كترًا، فهذا واقع لا ينبع من الظروف العرضية فحسب ولكنه نابع من فكرة العدالة ذاتها. ولم يكن هناك حاجة إلى انتقاد 'الشيئين' الذين يستطيعون التصرف بشكل طبيعي على مستوى التطبيقات لولا أنهم يرتكبون الأخطاء في هذا الأمر أيضًا نتيجة عدم فهم الفكرة، ولولا ميلهم العارم إلى نقض المبادئ واختزال كل الفعاليات إلى تجريبية لا تتعلق إلا بالعوارض، وهو ميل يُفسر العدا للعدل المثلهم، والاتهامات الظالمة التي تُلقى عليها فيما يعرف عشوائيًا في زماننا هذا 'بعلم النفس'.

ومفهوم كيركجارد Kierkegaard عن 'الوجود' يبنى ذاته نتيجة عدم المعقولية، فكيف يتأتى لنا استيعاب فكرة أخلاقية 'وجودية' على سبيل

المثال، وهي أخلاقية 'يعيشها الناس ولا يتفكرون فيها'، وتمتنع بما هي على 'التجريد' في مستوى الإنسان الأرضي الذي هو كائن مفكر بما هو؟ وهذا التأرجح بين تشيؤ 'الوجود' و'تجريد الفكر' هو سوء الفهم الأساسي في الوجودية، والحق أن الأخير منها هو ببساطة واحد من أكثر المظاهر زيفاً لما يُمكن أن يُسمى 'الانتقائية الغربية Western
alternativism'.^٦

إن الروح الغربية قد عاشت دائماً على انتقاء البدائل، فإما أنها قصرت الفكر والحياة في حيز واقعي متشظّط، ووقعت بذلك بين بدائل غير متوازنة مثل المتعة والألم، أو أنها اخترعت بدائل زائفة في سياق ما يُدعى 'بالبحوث' الفلسفية، أو في سعيها المدمر نحو الفردية والتغير، وقد كان نقد كيركجارد 'للفكر التجريدي' من أكثر الأمثلة نمطية في ذلك المسعى، ويبدو أنه كان المسئول عن 'التناقض في محاولة البرهنة على الوجود عن طريق الفكر' إلى المدى الذي يفكر فيه المرء بتجريد فيجرد حقيقة كونه 'موجوداً' حتى يتسنى له الوصول إلى النتائج التي بلغها هذا الفيلسوف. وأول أمر هو التفكير، والتفكير بذكاء وليس مجرد قص الصور ولصقها أو إلقاء الأسئلة على عواهنها، واللذان تعينان 'التفكير بتجرد'، وإلا اختزل الفكر إلى مجرد خيال، وثاني أمر هو أنه ليس هناك تعارض مبدئي بين 'حال الوجود' و'حال التفكير' ذلك أن 'حال وجودنا' هو دائماً صيغة من الوعي، والتفكير هو أحد صيغ

٦ وماذا يمكن أن نقول عن فيلسوف 'يفكر' مبهتجاً في انحطاط 'الفكر' ونهايته؟ ومهما بلغ ذلك من تحرق فإن جمهور المدن ذا العقلية الملعبة لا يتقصه معين من تلك التجشّوات الأدبية.

الوجود، والأخطاء فحسب وليس التجريدات هي التي لا تضاهي حقيقة الوجود الإيجابية، ولا ينفصل عن وعينا تمامًا إلا الوجود المادى سواء تجسد في فكرنا أم لا. وبالرغم من ذلك فهناك شىء من الحقيقة في النقيديات الوجودية، وهي أن المعرفة الجدلية تؤدي إلى الفصل بين الوجود والفكر من واقع قطبية الذات والموضوع، وعلى كل فالاستنتاج الذى يُمكن أن يُستخلص من ذلك ليس هو أن تلك المعرفة خلو من القيمة في مستواها، أو أنها محدودة في محتواها، ولكنها لا تشمل على كل المعرفة الممكنة، وأنه يُمكن التعالى على ذلك الاستقطاب في حال المعرفة العقلية المثلّمة.

ويتميز الأذكاء بطريقة خاصة في التفكير ورد الفعل، شريطة ألا يكونوا قد انحرفوا بشكل اصطناعى، في حين أن غير الأذكاء يتميزون بطرق أخرى، وقد حققت الوجودية اعوجاجًا بشعًا بتقديمها البلاهة الشائعة باعتبارها الذكاء ذاته، وأخفتها في إهاب الفلسفة، ثم سخرت من الذكاء الحقيقى لأذكاء الناس في كل العصور، وحيث إنه «لا بد أن تأتى العثرات» فقد وجب توقع ظهور ذلك العبث، ولم يكن منه مهرب حين أصبح ظهوره في حيز الإمكانية، وإذا كان فيها الأصالة التى تُعلى بها الخطل على الحق وتقدم الخطيئة على الفضيلة وتُفضّل الشر على الخير فإن الأمر ذاته ينسحب على البلاهة والذكاء، وكل ما كان مطلوبًا هو استيعاب الفكرة. وقد كان التفلسف على مدى العصور هو التفكير، ولكن الأمور انقلبت في القرن العشرين بحيث تعين عليك ألا تُفكر، وأن تجعل من ذلك فلسفة.

ولا يكاد مفكر يعتقد أنه قد وصل إلى اكتشاف سبب ظاهرة ما إلا ويظهر مفكر آخر يتهمة بأنه لم يكشف السبب وراء ذلك السبب في تلك الظاهرة، وهكذا دواليك، ويبرهن ذلك على أن الفلسفة حين أصبحت 'فتناً من أجل الفن' لم تعد تزيد عن البحث بشكل خاطئ عن السبب وراء السبب وراء السبب في حال من الخداع العقلي ودون أية إمكانية للوصول إلى استنتاج، أما في حال الحكمة الأصيلة فإن المرء يعلم أن الصدق الكامل سوف ينبع من أى تعبير كفى مثلها تنبعث الشرارة من الصوان، ولكن لانهاية الصدق الكامنة فيه سوف تبقى دائماً فيما وراء أحوال التواصل. وبحث المرء عن التعابير الدقيقة التى تفسر كافة احتياجات السببية بما فيها أكثرها اصطناعاً وأقلها ذكاءً كما يفعل المفكرون المحدثون وبعض المفكرين القدامى هو بحث متناقض عقيم، فمبحث الفيلسوف إذن لا يشترك فى شىء مع مبحث المتأمل، ذلك أن مبدأه هو الكفاءة اللفظية التى تنفى احتمال أية ضرورة تؤدى إلى التحرر من إसार الكلمات والتعالى عليها. وليس من العجب إذن أن يرهق الناس مما ينظر إليه كـ'تجريد'، فلا يلتفتون للأسف إلى الواقع 'المتشئ' فى باطنه، وهو الأمر الذى كان يعرفه دائماً كل الحكماء والأولياء، ولكن الناس على العكس من ذلك يتوجهون إلى زيف ظاهرى، هو فى الوقت ذاته وهم كامل يحض على القسوة والتشتت بعد قرون من الفكرانية التى لم يشع لها منهم، لأنها ليست بقادرة على الشبع. ويدعى المجددون والعدميون و'البنويون' جميعاً أنهم يرغبون فى 'تأسيس بداية جديدة من الصفر' فى كل الميادين ذلك، كما لو كان

الإنسان قادرًا على أن يخلق نفسه من جديد، وأن يخلق الذكاء الذى يُفكر به، والإرادة التى يرغب بها ويسعى إليها، أى كما لو كان وجود الإنسان لا يعتمد سوى على آرائه ورغباته.

وأحد التجليات الواضحة للشيئية هى التحيز لاعتبار المتوسط الإحصائى معيارًا، وذلك بافتراض أن الجمال مثلاً أمر استثنائى، وأن القبح هو القاعدة، وبينى على ذلك أن الانحطاط الشائع يتحول إلى نموذج يُحتذى، ويفعلون ذلك باسم 'الواقعية' وهو ما يعنى المتشئى 'الملبوس'. ويمكن أن نرى من هذا المثال كيف أن الشيئية قد نجحت فى تحريف التفكير وفى ذيله العلم أيضًا بقدر ما، ويمكن أن نرى الخدمات التى تؤديها للديموقراطية أيضًا، والدعم الذى تسبغه على ثقافة الانحطاط والسوقية، وقد امتدت فى أيامنا هذه حتى إلى دعم الشذوذ والدناءة. وفى النهاية فقد أعيت الناس الرذائل التى يُطالبوننا باعتبارها فضائل، ويتناسون أن الناس هم حملة القيم وناقلوها فى الظروف الطبيعية، وتلك القيم لا علاقة لها بجوانبهم السلبية من حيث الكم والوزن والانتشار. والناس ببساطة ليسوا هم الجماهير، فهم يُحافظون على جانب لا يستطيع توجيهه للخير سوى التراث فحسب. وفى سياقنا العام هذا لا بد من الإشارة إلى أطروحة فلسفية تؤكد أن كل شر، سواء أكان على الصعيد الثقافى أم الاجتماعى أم الأخلاقى، هو شر مشتق من التجريد، لكن يستحيل فى أصعدة معينة أن نفكر بتجريد، ويستحيل بالتالى أن نتساءل عن الاختيار ببساطة بين المجرد والمتشئى، ولكن يُمكن أن نتساءل عن قيمة أحدهما أو الآخر فى إطار

حالة معينة. ومن الثابت بالتأكيد أن معظم ضيق الأفق من المالمين للتشئوهم أكثر الناس تجريدا بالمعنى السلبي فيما يتصل بالسياسة، وأكثريهم بعدا عن الواقع وأكثرهم لانسانية، وعلى العكس من ذلك أولئك الذين يعمل ذكاؤهم على محور التجريد الإيجابي والذين هم على وعى بالمبادئ الحققة، فهم يثبتون دائما أنهم أكثر الناس فهما فيما يتصل بالحقائق الإنسانية، وبالمدى الذى يمكن به اعتبار ذلك الفهم.^٧

إن المقولات التى تنكر الحياة الأبدية هى نمط تام للانحراف 'التشئى للذكاء'، ويقولون «إن المرء إذ يقيس قامته بحدود الإمكان هى أن يهزم المقاومة حتى يتج شيئا ما» فلا ريب أنهم لا يعلمون شيئا عن إمكانية وجود يتضمنها السكون الفعال، ولا عن الفعالية الساكنة التى تحيا به، ومنطلق الماديين إلى 'الواقعى' هو دائما التجربة المادية المقترنة بعجز الخيال، وليس هناك ما يبقى فى الحياة الأبدية سوى الضجر على هذا المستوى من الفكر، وهو ما يذكرنا بالعبرة التى قالها كانط بشكل استعارى عن الوجه الأقنومى لله حين لاحظ ديمومته، فمن المفترض أنه منطقيا سوف يضطر للتساؤل عن أصوله.

وعند القطب المقابل لهذه الشيئية المادية الصريحة نجد شكلا لا يسر

٧ إن القائد الذى يعين عليه التضحية بآلاف الأرواح من جنوده لا يستطيع أخذ كل شخصية منهم فى اعتباره بشكل ملوس، ثم إنه لا سبيل إلى اعتبار الأرواح التى أنقذت بفضل النصر لى تصير أمرا ملوسا بفضل تميزها. ومثل آخر نستقيه من الثورة الفرنسية بكل سوء سمعتها الذى نُسب تماما، فليست ذكراها من مصلحة أحد والى لم يكن ليقدر لها الظهور ما لم يصبح القانون رخا، أى 'مشيئا' فيما يتصل بالأفراد، وذلك بضغوط مارسها الإنسانية humanitarianism والفلاسفة المناهضون للكهنة الذى أطلقوا عليه اسم 'النظام القديم'.

الخاطر من الميل العام ذاته، يظهر في الشيئية الدينية، فيقال فيها مثلاً إن المسيحية لا تحلم بنيرفانا بعيدة فحسب، ولكنها ترجو أن تكون 'أقدامها ثابتة على الأرض' وتشتغل بما هو 'واقعي' وتُوضع ذاتها في 'التاريخ'، وفيما هو 'كائن' بدلاً من أن تسعى إلى 'تجريد فارغ'، فهي تحافظ على 'حوار متشيئ' بين المخلوق وخالقه، ونجد في ذلك من ناحية خيانة غريبة لنوايا الكتاب المقدس، ومن ناحية أخرى رد فعل لا واع مضاد لكل مقدس ومتعالٍ، وهو نابع من شعور بالدونية تجاه العالم وفاعليته المؤكدة وانحطاطه المنتصر، وهذا ما يُفسر رنين النفاق الحماسي الذي يتبدى بأوضاع مما يُمكن لأي مسيحي حقيقي، ويصاحب الشيئية الدينية رغباً عن تصنع التدين الانفعالي. وقد ظهرت لغة كاثوليكية تفشل في الإيحاء بصدقها حين تتحدث عن أمور هذا العالم منذ النهضة التي كانت الكنيسة الإنسانية مسئولة عنها بشكل رئيس، وليس مؤسسة الكنيسة بما هي، ويبدو أن الكنيسة اللاتينية غير قادرة على التنكر لذلك الشيء المتدني الذي يدعى 'مدينة' دون أن تتنكر لنفسها في الوقت ذاته، وعبء هوان ماضيها الثقيل يمنعها من اتخاذ موقف حر أصولي ضد الثمار المسمومة لذلك الهوان. وتجبر الكاثوليكية وراءها عصر النهضة كما لو كان كرة من حديد تمنعها من التصرف بطريقة متسقة، وهي تمنعها للسبب نفسه من أن تكون ذاتها، اللهم سوى في مجالات منفصلة شائكة في اللاهوت والقداسة.^٨

٨ ويمكن أن نتابع ذلك الإفقار الروحي الذي لم يتجاوزه الغرب اللاتيني أبداً بفضل بوسوي Bossuet الذي شجعه لويس الرابع عشر على الخروج بالشيئية الدينية فيما يدعى الروحانية العاقلة التي اختزلت الروحانية إلى مجرد 'معقولة ودیعة' و'واقعية' مقلوبة، تبرهن على

وتتفق الشيئية مع ما يُمكن أن يُوصف 'بالواقعية factualism' أو التطير بالوقائع، حيث تُتخذ الواقعة نقيضاً للبدا، وتكون بذلك مقابلاً عكسياً لما تراه التحيزات الحالية تجريداً، وعلى المستوى الدينى تميل الأمور نحو تأكيد الوقائع الأخلاقية على حساب الحقائق الروحية الجوهرية، بدلاً من محاولة تحقيق موازنة ضرورية على المستوى الإنسانى بين القيم الباطنة السرمدية والتطبيقات الاجتماعية، أو بين الجوهر والشكل .

والشيئية الفلسفية هى واقعية مقلوبة، وقد كانت أبداً إغراءً للروح الإنسانية بعد أن نسيت طبيعتها الحققة وعهدها الأولانى، والشيئية المعوجة عند الفلاسفة تنتج عن التجربة الشيئية الحسية الساذجة، وفى حين أن الأخيرة تظل متعادلة فيما يتصل بما فوق الحسى وما فوق الطبيعى، فإن الأولى تُنصّب نفسها كمذهب كل شمولى، والشيئية الحسية لا تنتج عن طبيعة الحواس ذاتها، بل تنتج عن انفصالنا عن الوقائع غير المنظورة، والناجمة بدورها عن خطيئة الإنسان الأولى، التى تحول إلى أفكار أسطورية وإلى أشياء تُعبد باختلافات شتى، حيث تؤثر فيها الحكمة كما تؤثر عفوية الطفولة، والإنسان الخاطئ يختزل إلى مجرد تجربة حسية، وإلى العقل الاستدلالى الذى يُسجل

عدم قدرتها على إثبات ذاتها فى حياة العالم دون أن تصيب الروح بالكآفة والبهتان. ٩ يؤكد روبرت رويك Ruysbroeck على أن «القداسة تكمن فى الوجود فحسب، حيث إن أعمالنا مهما بدا من قداستها لا تسبغ على ذاتها القداسة، ولكنها تفعل ذلك فى حدود مدى قداستنا نحن، وأن أعمالنا تنبع من باطن ومرکز قدسى... وهذا المركز يضى القداسة على كل ما نفعل» (The Book of the Twelve Virtues, Chapter IV)

التجربة وينسقها، ويستطيع أن يستنبط كل حكمته الضالة من ذلك الموقف، وهو موقف طبيعي بمعنى ما، ولكنه غير طبيعي بالرغم من ذلك حيث إن الإنسان الخاطئ يحتكم على موارد أخرى من المعرفة غير حواسه وعقله.

وأولوية ما هو كئيف وعرضى ليست من اختراع اليونانيين، فقد قام الشارفاكاس Charvakas في الهند القديمة بإنكار الوحي وإنكار وجود ما يعلو على الوقائع الحسية، وكان ذلك أيضًا هو موقف الأجييفيكاس Ajivikas الذين آمنوا بجزرية عمياء خالية من أى مخرج فى اتجاه المطلق الذى يُحررهم منها، وقد كان ذلك فى زمن أقدم كثيرًا من أبيقور Epicurus وبروتاجوراس Protagoras، وقد أدان بيرو Pyrrho الراما الأكبر مادية الجبالين Jabali، كما أن كريشنا Krishna أنكر المادية عمومًا فى بها جافاد جيتا Bhagavad Gita، وبودا بدوره أنكر الجزرية الطبيعية عند جوشالا Goshala، وفى حين فشلت تلك الانحرافات فى القيام بذاتها فى الهند، وقضت عليها الأرثوذكسية الفتية التى كان تأثيرها قويًا نتيجة اتساع منظورها، إلا أنها أقامت ذاتها فى اليونان بسهولة وبطريقة مدمرة، وذلك بفضل العقلية الدنيوية التى سادت فى زمانهم، والتى اعتبرها الشيئون المحدثون أحد أمجاد الميراث الكلاسيكى.

لقد درج الناس، دون أى تفكير وبحكم العادة، على أن ينكروا أكثر المفاهيم الميتافيزيقية بداهة ومباشرة باعتبارها 'تأملات فى المجرد'، ذلك بالرغم من أنها تثبت ذاتها لا بالبرهان التجريبي، بل بوضوحها

الفائق، فالعقل المثلّم إما معصوم بذاته أو هو لا شيء، والتعقل الخالص هو فيض وحى ذاتى باطن، كما أن الوحى هو فيض التعقل الموضوعى المتعالى، وهو مضمون فى الحدود التى يمكن أن يعمل فيها دون عوائق، وهذا يتطلب تحقيق شروط مفهومية وأخلاقية تهتم بالفضائل بأعمق معانى الكلمة، وليس مجرد آداب السلوك الاجتماعى. ولا شك فى وجود من يتساءلون عن كيفية البرهنة على وجود هذه المعرفة وفاعليتها، والإجابة الوحيدة الممكنة هى أن ذلك البرهان قائم بالفعل فى تعابير العقل المثلّم ذاتها، فمن المستحيل البرهنة على صدق دين معين لكل فرد على حدة، وهى حقيقة لا تغض من ذلك الصدق، كما أن من المستحيل البرهنة على حقيقة العقل المثلّم لكل مفهومية على حدة، وهو بدوره أمر لا يغض من صدق تلك الحقيقة. فكل البراهين نسبية بما هى، حيث إن البرهان دائماً منفصل عن الغرض منه، إلا أن هناك أمراً ما فى البرهان وهو ما يستوجب الإيمان، فى كل تجلٍّ للحق برهان قد نشعر به وقد لا نشعره، ولكننا نستوعبه بالمدى الذى نتعرف به الروح على مضمون كامن فى مادتها. وبرهان الحق غير المنظور هو الذكرى التى يُجسدها التعبير عن الحق فى الروح التى ظلت على إخلاصها للعهد الأول، وتفضى الاستنارة إلى مقولات ميتافيزيقية، وكذلك إلى رموز ومعجزات، لو أخذنا فى اعتبارنا كل الصيغ والعوامل التى تستعصى على العقل الجدلى فى ذكاء الروح. والتواصل مع العقل المثلّم للروح الفهّمة هو أن تذكرها بماهيتها، وفى الوقت نفسه تذكرها بالكيونة العلية التى وجدت هى من فيضها.

والمعرفة بالمطلق مطلقة أيضًا، ويمكن حتى أن نصفها بأنها 'مطلقة مطلقًا' بالرغم من الاعتراضات التي يسهل توقعها حتى نميزها عما هو 'مطلق نسبيًا'. والتميز لازم طالما كانت معرفة النسبي لا تختزل إلى 'نسبي مطلق'، وهو ما سوف يُساوى لا شيء، فلا مناص من أن يكون 'مطلقًا نسبيًا' بناءً على مشاركته الجوهرية في المعرفة الصمدية.

العقلنة الحقيقية والواهمة

تعتمد فاعلية العقلنة أساسًا على شرطين أحدهما داخلي والآخر خارجي، وهما حدة الذكاء وعمقه من جانب، وصلاحية المعطيات المتاحة وسعتها من جانب آخر، وهذان الشرطان لا يقعان بكاملهما في حيز العقلنة، فالأولى قد تستدعي فاعلية العقل المثلهم إلى العقل الاستدلالي بالإضافة إلى تنشيط عمليات العقل غير المباشرة، والثانية لا تنطبق على الحقائق الحسية والنفسية فحسب بل قد تستدعي ظاهرة الوحي فوق الطبيعي وتُشارك فيها، وليس ذلك أمرًا خارجًا عن المعقولية بحال^{١٠}. والشخص العقلاني rationalist ليس هو الذى يُجادل بكفاءة على مستوى الذكاء الكلى فوق المنطقى على أساس من المعطيات الجوهرية ذات الأصل التراثي حين تواجهنا محدودية الخبرة العامة، ولكنه على العكس من ذلك الشخص الذى يعتقد أنه يستطيع أن يحل كل المشاكل، حتى بإنكار وجودها باستخدام المنطق وحده وعلى أساس وقائع جرى استغلالها بشكل تعسقى.

وإذا كان هذا هو الحال فكل العقلانيات تصبح باطلة بما هي، وحيث إن رفض شيء يقتضى إحلاله بآخر فسوف تكون الميول الشخصية هي الأقرب لاحتلال موقع العقل المثلهم الغائب، والجدل العقلاني الذى يبدو 'مرتبعا' من الناحية الشكلية، لو جاز استخدام

١٠ سوف يجرى في سياق هذا الكتاب توضيح ما نعنيه بهذا الاصطلاح، ولكننا مؤقتًا بحاجة إلى القول بأن الوحي هو استيعاب عقلى مُثلهم كوني، في حين يمكن أن نضاهى الوعى البصرى الشخصى بالوحي على نطاق الجرم الأصغر.

هذه الصورة، سوف ينكر كل حقيقة دائرية، ويستبدلها 'بخطٍّ مربعٍ' قائم على ميل شخصي مناقض للروح ولواقعية الوجود الكلية، وبتعبير آخر إن أى نظام تفكير دنيوى هو دائماً صورة شخصية لفرد، حتى لو اختلط ببعض بوارق المعرفة ولُمِحها كما هو الحال بالضرورة، فالعقل الاستدلالي ليس إناءً مغلقاً.

والعقل الاستدلالي إذن منفصل بشكل اصطناعي عن العقل المُلهم، وهو يفتح الباب للفردية والتعسف، وهذا بالضبط ما يحدث في حالات مفكرين مثل كانط Kant، وهو عقلاني حتى حين يتكر 'للعقلانية النقدية'، وفي حين أن الأخيرة هذه عقلية بلا مرء فإن فلسفة كانط أكثر جدارة بهذا الاسم، فهي حقاً ذروة العقلانية. ولا تنظر هذه الفلسفة النقدية إلى الميتافيزيقا كعلم لسبر المطلق في طبائع الأشياء الحقيقية في الوجود، بل تطلق عليه 'علم حدود العقل الإنساني Vernunft'، وهذا العقل قائم على الذكاء فحسب، وهذا تناقض داخلي صريح، إذ إن الذكاء بطبيعته غير محدود أو هو لا شىء، فكيف يتأتى له أن يحد ذاته؟ وإذا كان الذكاء بما هو محدود فماذا يضمن لنا صحة عملياته بما فيها العمليات اللازمة للتفلسف النقدي؟ إن حدود الذكاء مثل حائط لا يعلم المرء شيئاً عن أبعاده، والمرء إذن لا يمكن أن يجمع الأمرين، فإما أن الذكاء بما هو يتضمن مبدأ اللامحدودية أو الحرية¹¹ أيًا كانت درجة تحققه، ولا مبرر في هذه

11 إن برهان الحرية واللامحدودية كامن في القدرة على استيعاب المطلق، وبالتالي استيعاب النسبي بما هو، وهو ما يحمل في طياته القدرة على الموضوعية.

الحالة للتعسف بإضفاء حدود عليه، وهو أمر لا يُغتفر من حيث إن قوة ذكاء فرد معين أو صيغة معينة من الذكاء ليست بالضرورة معياراً لتقييم الذكاء بما هو، أو أن الذكاء إذا تضمن عنصر تحديد أو كبح فإنه لن يسمح حينئذ بأى يقين، ولن يعمل بأفضل مما يعمل عقل الحيوان، ويتج عن ذلك بطلان كل ادعاء عن 'فلسفة نقدية'.

وإذا كان على العمل الطبيعي للذكاء أن يخضع لنقد ما فإن الوعي الناقد إذن لا بد أن يخضع للنقد هو الآخر بالتساؤل «ما هو ذلك الشيء الذى يُفكر؟» وهكذا دواليك، فهى لعبة مرايا يُبرهن عدم قطعيتها على عبثها، كما يُبرهن عليها مقدما طبيعة الإدراك، فإما أن يكون الفكر 'عقدياً' أو لا يكون شيئاً، أما الفكر 'النقدى' فإنه مناقض لوجوده ذاته، فال موضوع الذى يُلقى بظلال الشك على الذاتية الطبيعية للإنسان، يلقى بظلال الشك أيضاً على شكّه، وهذا بالضبط ما حدث للفلسفة النقدية، والى انجرفت بدورها ونتيجة خطئها فى كل أشكال الوجودية.

والمعرفة بكاملها من وجهة نظر الحسيين sensationalists تكمن فى الخبرة الحسية فحسب، ويهرع اللاهوتيون إلى إضافة أن ذلك ينطبق فقط على قدرة الإنسان 'الطبيعية' على المعرفة، وهى عبارة لا تجعل الرأى السابق أقل عرضة للجدل، ويضيف الحسيون المتعنتون إلى ذلك أن المعرفة الإنسانية لا سبيل لها إلا بتلك الخبرة المذكورة، وهو أمر يُثبت أنه لا سبيل لهم إلى أية معرفة فوق حسية، فهم غير واعين بأن ما فوق الحسى يُمكن أن يكون موضوعاً لفهم حقيقى وبالتالى لتجربة

واقعية، وهكذا يبنى هؤلاء المفكرون أنظمتهم على عاهة فكرية دون أن يبدو عليهم أى انزعاج نحو حقيقة أن هناك عددًا لا يُحصى من الناس الذين يضاهونهم ذكاءً ويفكرون بطريقة مختلفة عنهم، فكيف تأتى لرجل مثل كانط على سبيل المثال أن يشرح لنفسه حقيقة أن أطروحته التى يعتبرها بالغة الأهمية لجنس البشر لم تكن معروفة لكل الناس فى العالم ولم يكشفها حكيم واحد، وكيف برر لنفسه حقيقة وجود أناس ذوى قدرات هائلة قد عملوا طوال حياتهم حسب رأيه فى أوهام لا ترقى إلى تلك القدرات حتى لو أسسوا الأديان ونشروا المقدسات وأقاموا الحضارات، فلا شك إذن أن 'المفكر العظيم' فى نظره ليس مطالبًا سوى بقليل من الخيال.

وبعيدًا عن أشكال المعرفة الحسية يعترف كانط بوجود المقولات، وقد اعتبرها من جانبه مبادئ كامنة للإدراك، وقسمها على أربعة مجموعات بإلهام من أرسطو طاليس^{١٢}، بينما استغرق فى جعل الفكرة الأرسطوطاليسية عن المقولات أكثر ذاتية، ثم عكف على المقولات المشائية التى يقبل بعضها ويرفض بعضها الآخر دون أن يعي أن أعلى المقولات شأنًا وأكثرها أهمية قد أفلت من قبضته بصرف النظر عن الأرسطوطاليسية^{١٣}.

١٢ وهى الكمىة، والكيفية، والعلاقة، والصيغة، ولا شك أن الأخيرة منها تحل محل 'الوضع' الأرسطى.

١٣ ذلك مثل الصفات المبدئية الكونية التى تصنف الظواهر، أو الأبعاد الكلية التى تصل بين العالم والذات العلية، وهى تحتوى كلً بطريقتها على المقولات المذكورة آنفاً، وقد كان لدى أرسطو طاليس الحق من ناحيته أن يتحدث عنها لأنه قبل بالرب أن يكون برهانًا على ذاته،

والمقولات قبل كل شيء آخر مستقلة عن كل التجارب حيث إنها فطرية innate وقد تعرف كانط على ذلك إلا أنه اعتبرها قابلة 'للاستكشاف' عن طريق عملية أسماها 'البحث في المتعالى transcendental investigation' ولكن كيف يتأتى للمرء أن يتعرف على الذات البحتة التي تُستكشَف وتُبحث؟

وهناك ملح آخر من ملامح تلك العقلانية الانتحارية يتلخص في أننا مطالبون بالاعتقاد بأن المعرفة وهي على حالها من الاختزال إلى توليفة من الخبرات الحسية والمقولات الفطرية من شأنها أن تبين لنا الأمور كما تبدو وليس بما هي، كما لو أن الطبيعة الكامنة في الأمور لم تخترق مظاهرها، وبافتراض أن الغرض من المعرفة لا يعدو فهم الشيء في ذاته وأن القصور في ذلك يعنى أن فكرة الفهم ذاتها غير واردة، والحديث عن معرفة غير قادرة على الوفاء بالفهم هو تناقض اصطلاحى تدحضه التجربة على كل مستوى من مستويات هذه المعرفة، وباختصار فن العبث استنتاج أن الحقيقة الواضحة هي معرفتنا، وهي تعجز عن التوحد مع موضوعها على الأقل حين يكون الموضوع شيئاً^{١٤}، حتى تصبح كل التأملات عن فهم الأشياء في ذاتها فارغة باطلة leer und nichtig. وحين تحول هذا الاستنتاج

ولم يكن تناوله ذلك أخلاقياً ولا تجريبياً بأية درجة، ذلك أنه آمن بالله جل وعلا فلم يخطر له أن مقولاته قابلة للحصر.

١٤ وهذا التحفظ يعنى أنه بينما لا تستطيع قدراتنا البصرية أن تحيط بكل ما في طبيعة شكل مرئى، فإن العقل المثلهم قادر من حيث المبدأ على التوحد مع الجوهر المطلق للشيء المقصود، ذلك أنه يستطيع أن يصل إلى ما وراء النسبى.

الديكأتورى لدحض 'العقائدية' الميتافيزيقية إلى مجرد مقولة فإنها لم تكشف عن طبيعة الميتافيزيقا من ناحية، وبرهنت من ناحية أخرى على فراغ الفلسفة النقدية وبطلانها وبرمت المقولة حول نفسها. وتجلى كل التعاليم اليائسة لهذه الفلسفة بوضوح فى فكرة 'السفسطة' sophistication، وهو الاسم الذى أطلقوه على البراهين الخالية من 'المنطقات التجريبية'، ويفترضون أن ذلك الاصطلاح يُمكننا من استنتاج أمر لا ندرى عنه شيئاً كما يبدو، مثل أن نستنتج حقيقة الله جل وعلا من وجود الدنيا أو الصفات التى تتجلى فيها، والفيلسوف الذى ليس فيه إلا قليل من موهبة الشاعر عادة لديه خيال شاعرى لوصف استنتاجات من قبيل 'سفسطة السراب' sophistique Blenduwerke، فأن يكون البرهان ببساطة وصفاً منطقياً ومؤقتاً للبرهان العقلى وتكون وظيفته تحقيق ذلك البرهان الذى هو فوق منطقى بماهيته هى فكرة لم تخطر ببال أحد من المناطقة الأتحاح. وهذا يؤدى بنا إلى نقطة تتجاهلها كافة أشكال العقلانية، التى تُبدل مجرد المنطق الذى هو أدنى بالعقل المثلهم الذى هو خير، وهى أن الملكة العقلية بالنسبة إلى العقل المثلهم لها وظيفتان إحداها هابطة أو متواصلة والأخرى صاعدة أو مُحَقِّقة، وواجب العقل فى الحالة الأولى هو صياغة مفاهيم عقلانية جدلية مستنداً فى ذلك على التعبيرات الرمزية والبراهين المنطقية التى لا تعتمد عليها تلك المفاهيم بأى شكل كان، وفى الحالة الثانية فإن عقل القارئ أو المستمع الذى تتوجه إليه التعاليم يُشارك فى التعقل المثلهم المنقول بالتواصل، وليس

ذلك في حدود أن تبدو العملية المنطقية لا تدحض فحسب، ولكن أولاً وقبل كل شيء فإن تلك العملية تجسد العقل المثلهم واقعا من خلال آلية ملكة العقل، وبأى درجة كانت من التجسد.

والعقلاني هو الشخص الذى يحتل الصدارة ويحكم على الجدارة المخصوصة بالعقل الجدلى في تناقضه مع العقل المثلهم من ناحية، ومع الوحي من ناحية أخرى، ويتهمهما بأنها 'لاعقلانيون'، وسوف يدعى مثلاً أن المعجزة لاعقلانية لأنها مناقضة لعادات العقل الجدلى، وهى مقولة عرجاء إذ لا مجال لوجود أمر في أى دين يُناقض العقل بما هو، وجُل ما يمكن أن نقول هو أن ما فوق الطبيعى مناقض للخبرة المعهودة، كما يُناقض ميولاً ذاتية معينة تم جمعها في نظام أطلق عليه اسم المنطق^{١٥}.

وقد مررنا في هذا الباب بمقولة نود أن نعود لتأكيدهما، ألا وهى الخطأ المبدئى للفلسفة النقدية حين تدعى أن الخبرات الحسية فحسب هى التى تقوم فى الواقع، إلا أن العقل الإنسانى ميال إلى توهم أمور أخرى، ويتضمن هذا العرض المرضى بشكل ضمنى على الأقل احتقاراً تاماً لعامل ظاهرى واحد، والذى كان يجب الاهتمام به إلى أقصى حد، ألا وهو إجماع الحكماء والأولياء وملايين المؤمنين فى كل زمان ومكان، والذين آمنوا طوال قرون لا تحصى بكل ما تنكره الفلسفة

١٥ إذا قُدِّر لاصطلاح 'طبيعى' أن يمتد ليحوى كل ما يخضع للقوانين فإن المعجزات أيضاً تصبح 'طبيعية'، والفارق الوحيد هو أن القوانين التى تحكم المعجزة ليست قوانين نفسية ولا جسدانية، وهى بذلك تخرج من حدود التقنيات البشرية.

النقدية بجرة قلم، فإذا كانت القناعات الميتافيزيقية أو الروحية عمومًا هي مجرد ملح من حياة بعض القبائل الهمجية فحسب، فإن المرء يُمكن أن يفهم أن شخصًا ما لا علم لديه بالمعرفة الروحية قد يعترف بوجودها* ٣٩ ولكن كيف يُمكن أن نزيح تمامًا كل التراث الفكري والأخلاقى لقدامى الحكماء، وكيف يُمكن أن يضع المرء ذاته لاهيًا على الجانب الآخر من الميزان؟ وإذا كانت المصادفة أمرًا ممكنًا فكيف تأتى لعقل واحد أن يجمع بين قمة الذكاء والفضيلة وقمة الضلال فى الوقت ذاته، وهو ما يسلم به محطمو الروح الإنسانية وحقائقها الفطرية بلا هوادة، وهو ما يعنى أن الجنس البشرى لا نفع منه، وأن ظهور منارات الفلسفة سيستحيل بالمنطق نفسه، فإذا كان العقل الإنسانى قادرًا على الفلسفة النقدية فإن الأمر كان دائمًا على المتوال ذاته، ولم يكن هناك حاجة لانتظار مدرس أو آخر كى يبين لنا القدرات الكامنة فى طبيعته مع افتراض قدرات أعلى بالطبع، وقد يكون مفهومًا لو كان كل من سبق من المفكرين مجرد طغمة بلا أصل ولا رابط، وهو ما يرقى إلى العجز الكامل فى الخيال والفهم، وما يُنكره السمو الفكرى والأخلاقى للرجال الذين يتعرضون لهجومهم، ويشعر المرء بالأسى لضرورة لفت الأنظار إلى أمر بهذا الوضوح.

وبتعبير آخر إذا كان العقل الجدلى قاصرًا على الاهتمام بالخبرات الحسية فحسب وذلك لأنها وحدها الأمور الحقيقية عنده، فكيف يُمكن للمرء أن يُفسر بأمانة حقيقة أن الأذكاء بلا حدود، والذين لا يقبلون الخديعة فى أية صورة كما كان عطاء المتكلمين فى الميتافيزيقا،

كيف تأتي لهم أن يُغفلوا هذا الأمر؟ ولنذكر أولئك الذين فقدوا الرؤية بأن المسيح عليه السلام أيضًا كان من عداد هؤلاء العظماء، فتلك الغطرسة غير الواعية للفلاسفة وعجزهم عن الشعور بذكاء وعظمة أولئك الذين هبوا لاغتيالهم بأفكارهم الضحلة المرورة هي بالنسبة لنا معيار من أشد المعايير في حسمه وكفايته بذاته. ونظرة واحدة على المزامير، أو على موعظة الجبل، أو على بها جافادجيتا تكفي لكى يعي أكثر المفكرين إقدامًا أنه لا يمكن أن يكون أكثر ذكاءً أو المعية من قائل تلك المتون بذكائها وعمقها.

ويبنى على ذلك أن يكون فكر وإنسانية الفلاسفة الهدامين على قدر هائل من القوة والسمو لو أن أفكارهم صحيحة، فلو أن سموهم ليس قويًا ولا متناسبًا مع قيمة ما تدعى نظمهم والتي يجب أن تقاس بالنسبة إلى عظمة ما كرسوا أنفسهم لتحطيمه، فإن نظمهم تكون أشد بطلانًا، بالإضافة إلى تجاوزهم حد الفحش في محاولتهم الهدامة التى سوف تنهار على رءوسهم.

ولنعد مرة أخرى إلى نقطة يحسن تكرارها على الدوام، وهى أن ما ينبو عن فهم الفلسفة النقدية هو أن العقل الجدلى دائمًا فى حاجة إلى معطيات لا يستطيع استنباطها من ذاته حتى يكون قادرًا على العمل، وبدونها يُصبح عمله وهمًا، وهنا يكمن مصدر الخلاف وسوء الفهم الذى طرأ بين 'العقلانية اليونانية' وبين 'العقيدة الشرقية'، والأخيرة ليست نتاجًا للخيال أو السذاجة أو عدم المنطقية، وإنما تنبع بالضرورة من معرفة فوق عقلانية تتزيا بالصور الرمزية، ولكنها بالرغم من

ذلك قادرة على مَدَد العقل بالمعطيات الموضوعية، وحقائق أن تلك المعرفة عصية على الذكاء المتوسط وعلى الطرق التجريبية في البحث لا تغير اليقين القائم على العقل المثلهم بأية درجة كانت، ولا هي تعطل العقل الجدلي عن تأسيس عملياته على تلك المعرفة كما يحدث اضطراراً في بعض الحالات، وكما يستحيل الجدل حول بلاد لم يعرفها المرء فكذلك الحال في الجدل حول الحقائق فوق الحسية دون أن ننهل من معين المعطيات المتعلقة بها، وهي متاحة بالوحى والرمزية التراثية من ناحية، وبالعقل المثلهم حينما يكون في متناول الذكاء من ناحية أخرى، واللوم الرئيس الذى يُمكن أن يُوجه إلى الفلسفة والعلم الحديثين هو أنها يخوضان بشكل مباشر وغير مباشر في مراتب أبعد من قدراتهما، وأنها يعملان دون اعتبار للمعطيات الجوهرية، وأوضح مثال على ذلك هو 'التطورية'، والتي هي تخيلات تنطبع على الزمن وتحل محل ما يُمكن أن يُسمى 'فضاءات' فوق حسية، فمثل ذلك العلم كمثل رجل يستطيع تصور بعدين فقط من الفضاء ويتكر وجود الثالث لأنه لم يستطع تخيله، وما يُمثله بعد فراغى بالنسبة لبعد آخر يُمثله ما فوق الحسى بالنسبة إلى الحسى، أو النفسى بالنسبة إلى الجسدانى، أو الروحى بالنسبة إلى الحيوى، أو الربانى بالنسبة إلى الروح الإنسانى. وتحاول العقلانية المستقلة من حيث المبدأ أن تبدأ من الصفر، أى أن تفكر دون 'عقيدة' مبدئية^{١٦}، وهذا السلوك وهمى، كما أنه مناقض لذاته، ذلك أن العقلانية ذاتها تبدأ من 'عقيدة' هي البديهية الاعتبارية

١٦ وليس الحال هكذا في العقلانية الدينية ولا في أى عقلانية زائفة من أى نوع.

بأنه لا وجود لشيء سوى ما يُملِيه العقل في حدود وظيفته كخادم للإدراك الحسى، وإذا اعترضنا على ذلك بالمقولة الكلاسيكية التى تقول 'البَيِّنة على من ادعى' مثل وجود الله جل جلاله، فيمكن الإجابة بأن المسألة برمتها هنا هى أن نعرف مكونات تلك 'البَيِّنة'، وتطبيق هذا الشرط على أطروحة ما فوق الحسى وحدها، ثم إن الانطلاق من الشك والإنكار كسلوك طبيعى محايد يُسقط الالتزام بتقديم البَيِّنة هو موقف متعسف تمامًا، حيث إنه مطروح فى بيئة يؤمن فيها كل الناس بالله جل شأنه، فمن الواضح أن الهرطقة هى التى تحتاج إلى بينة لإثباتها، وإذا قيل إن ذلك مجرد عامل خارجى وإن الكفر هو الذى يُمثل الفرضية الأولية للذكاء فهذا سبيل إلى المراوغة فى السؤال بإلقائه على عواهنه، وهو أشبه بقصة الأعمى الذى يتفلسف فى البصر، أما الذى يرغب فى أن يكون واقعياً فما عليه إلا الاكتفاء بالحقائق الواضحة من أن كل الفكر لا بد أن يبدأ من منطلق مبدئى وليس من الفكر ذاته بل من اليقين، ويستطيع الفكر سبر سلامة ذلك اليقين. ويفخر الناس أحياناً 'بالمنطق الحديدى' الذى يُعزى إلى فكرانية أو أخرى، ولكنهم ينسون النقطة الأهم مطلقاً وهى أن كل المنطق وكل الحديد والنار فى العالم لن تغنى فتيلًا دون منطلق يتسق مع طبيعة الأمور أو يتسق مع الحق ببساطة.

ومرة أخرى فليس من الواضح كيف يُعتبر الإلزام بإنكار الأسباب الواقعة فيما وراء الخبرة الحسية متسقًا مع العقل، ولا لماذا تُعد الأمور المحتملة أو الاستثنائية أمورًا مستحيلة حتى من وجهة نظر الخبرة

الحالية، ومساواة ما فوق الطبيعة باللامعقول هو نحو نمطى فى هذا
الصدده، ويرقى إلى ادعاء أن ما لا يفهم هو فى مقام العبث، فعقلانية
الضفدع الذى يعيش فى قعر البئر هى إنكار وجود الجبال، وربما
كان ذلك منطقاً ما ولكنه لا يمت إلى الحقيقة بصله.

إن التأملات النسبية عن 'الشئ فى ذاته' رفاهىة لا نفع منها، ذلك أن
الأشياء المفهومة قائمة فى مستوى الواقع نفسه، والواقع نسبى، شأنه
شأن الذات الفاهمة، و'الشئ فى ذاته' بمعنى مطلق ليس إلا الحقيقة
المطلقة التى يستوعبها العقل المثلهم فحسب وبالطريقة التى يتسق بها مع
هدفه الجوهرى. والقول بأن مفهومتنا تفشل فى إشعارنا بالموضوع
كاملاً تتساوى مع القول بأن الأشياء لا تستوعب بكية الذات، فإذا
كانت الذات العلية، وهى الذات الوحيدة على الحقيقة، هى التى
تستوعب الأشياء فى مستواها اللامتعين، فإن تلك الأشياء سوف
تُجلى جواهرها فى نفسها، والتى هى المثالات الأولانية أو 'الأسماء
الحسنى' أو تتجلى فى جواهرها المفردة كتناسق بين قطب 'الوجود'
وقطب 'المعرفة'. ثم إن البنية الكاملة للنسبية تمتد بين الاستيعاب
النسبى لحواسنا وبين عقلنا والموضوع البحث، أو بدرجات الواقعية
إن أراد المرء أن يقدر محتواها الإيجابى.

ويأتى فوق ذلك اعتراض مؤداه أننا لا نستطيع أن نعرف الأمور
كما هى فى ذاتها فلا نقي بالتكافؤ المعرفى ذاته، وبالتالي لا نقي بطبيعة
المعرفة، والاعتبار الحاسم هنا هو أن الغرض من المعرفة هو تحقيق
الوعى بواقعة مخصوصة، فليست الصيغة هى ما يهم ولكن الشئ فى

ذاته. والاختلافات في وجهة نظر شهود مختلفين لا تمنع وعيهم بموضوع واحد فحسب، نتيجة التكافؤ والإجماع، وواقعة أن الشجرة تبدو أصغر عندما ترى من بعيد لا تمثل صعوبة في موضوعية الوعي ويقينه. ومجرد الفصل بين الذات والموضوع أو ما يسمى بالقطبية المعرفية لا يُمكن أن يسمح بوجود معرفة مطلقة، ولكن ذلك لا يمنع المعرفة النسبية من أن تظل معرفة وليست شيئاً آخر، وتكون بذلك 'مطلقة نسبياً' إذا جاز القول ^{١٧}.

لو كان لدينا خمسة آلاف حاسة وليس خمس فقط فقد نرى الأشياء المنظورة بشكل مختلف من جوانب غير التي نراها منها الآن لأننا نراها من منظور حواسنا المحدود، إلا أن هناك جانباً آخر سوف يتبدى لنا كما كان يبدو من قبل وإلا ما أصبحت رؤيتنا وعياً ولكن شيئاً آخر، وذلك التكافؤ بين الذات والموضوع هو ما يهم وما يسمح بالحديث عن المعرفة، وإذا تأتى لنا استقاء المعرفة المطلقة وليس النسبية من شيء واحد فسوف نستوعب فيه الكيونة العلية فيما وراء الكيونة الملائكية وكل الحجب الكونية الأخرى، إن معرفتنا بالأشياء نسبية لا محالة وهي لذلك متشظية، فالكون نسيج من الموضوعية النسبية والذاتية النسبية، فبدون النسبية لن يُوجد الوجود.

ويلاحى اللاأدريون والنسبيون الآخرون قيمة اليقين الميتافيزيقي حتى

١٧ يضطر المرء لاستخدام هذا التعبير، إذ لن يستطيع أن يصور الاختلافات الحقيقية من داخل النسبية بطريقة أخرى، وينسحب الأمر نفسه على المعرفة وعلى الحرية فتلك الأخيرة محدودة في مدى نسبي، ولكنها حرة حقاً بما هي حرة وليست شيئاً آخر.

يُبرهنوا على أن اليقين بالحق ذو طبيعة وهمية، ويضعون في مواجهته اليقين النفسى الزائف، كما لو كانت ظاهرة اليقين الزائف قادرة على منع اليقين الحقيقى من أن يكون يقيناً، وقادرة على محو أثره، لكن مجرد وجود ذلك اليقين الزائف لا يثبت بطريقته وجود اليقين الحقيقى، فواقعة المجنون الذى يشعر على وجه التأكيد بأنه شىء غير نفسه لن تمنعنا من التيقن بواقع حاله، فعجزنا عن البرهنة له على جنونه لن يمنع من اعتقادنا بأننا عقلاء، أو بطريقة أخرى فإن الرجل غير المتزن حين يتتبعه توجس من حاله، فإن ذلك لا يُوجب علينا أن نتوجس من حالنا حتى لو استحالت البرهنة له على أن يقيننا قائم على أساس صحيح، فمن العبث أن نطالب ببراهين على حقائق فوق حسية نعتقد أن علينا أن نتساءل عنها، فى حين نرفض باسم العقل reason أن نعتبر فى المقولات الميتافيزيقية المكشوفة بذاتها، وكما ذكرنا سلفاً، فما يتبقى هو الحقائق الخفية ذاتها، وهى البرهان الوحيد خارج نطاق تلك المقولات. فالمرء لا يطلب من الفجر أن يكون مشمساً، ولا من الظل أن يكون الشجرة التى هو ظلها، فوجود ذكائنا ذاته برهان على واقعية علاقات السببية، وهى ذات العلاقات التى تتيح لنا الاعتراف بالغيب، حتى إنها تجبرنا على ذلك بالبرهان نفسه، فإذا لم يُبرهن وجود الدنيا على وجود الله سبحانه فإن بصيرة العقل المثلهم سوف تُحرم من سبب كاف لوجودها. ولنترك الآن وقبل كل شىء أية أسئلة عن بصيرة العقل المثلهم ونعود إلى الواحد سبحانه من حقيقة وجودنا، فبدلاً من أن نبدأ بفكرة «أنا أفكر إذن فأنا موجود»

يجب أن نقول أنا موجود إذن فالواجد موجود *sum ergo est Esse* وليس ^{١٨} *cogito ergo sum* وما يهم في أعيننا بالتأكيد ليس الجدل الحاذق ولكنه اليقين الباطني. والجدل العقلي قادر على نقل ذلك اليقين بطريقته في الوصف بحيث يتجلى البرهان عليه في الفكر الجدلي، وهكذا يتيح مفتاحاً لتحقيق الغير بذات اليقين ^{١٩}.

لقد وصلت الأمور في باكورة ظهور الفلسفة النقدية إلى حد اختراع بدهيات كان من شأنها تدمير كل البدهيات التي سبقتها، وكان فشل الناس في إدراك هذه الحقيقة من أغرب الأمور، وقد تصدرتها إحدى تلك البدهيات بصفتها حقيقة مطلقة تدفع بأنه 'ليس هناك حقيقة مطلقة'، أو بصفتها معرفة تدفع بأن 'المعرفة مستحيلة'، أو أن 'أصل كل فكرة هو أصل نفسى فريد وانفعالي وغامض' وغير ذلك، وكان النسبية المتكاملة تناقض اصطلاحى في ذاتها وعبث محض.

وقد قيل لنا «إن الفلسفة لا بد أن تمتد فيما وراء الصياغات الذاتية والمحدودة بالضرورة كي تصبح تجربة حرة دائمة التغير» وكل هذا الهراء يبرهن على جهل تام بطبيعة الذكاء، ويحتاج الفكر بما هو إلى يقين، حتى إن أى مذهب ذى مغزى هو عقيدة، وحتى أشد المذاهب إيماناً في التجريبية ليس استثناء من هذه القاعدة وليس

١٨ اقترح Franz von Baader وهو تلميذ بعيد لـ Boehme هذه المقولة *cogitor, ergo cogito et sum* بما يعنى «لقد خطرت للرب ففكرت وكنت» وهو تعبير مميّز عن العلاقة السببية أو الأوتولوجية محل الاعتبار.

١٩ أما عن كيف يحسن العقل أداء تلك الوظيفة فمروون بقدرتنا الجدلية، واحتياج السائل إلى الرضا المنطقي، وعلى قدرته على الفهم.

لديها سوى وهم بأنها هاربة من إسارها، وقد كان من المعروف دائماً أن المفهوم العقائدى لا يشكل فى ذاته الحقيقة بكاملها، وقد نسى الإنسان الحديث وحده هذه الحقيقة، وكل العقائد التراثية تعلم أنها لا تفعل سوى أن تزود المرء بمؤشرات ومفاتيح، وأن الاكتشاف الباطنى للحقيقة البحتة هو دائماً قفزة فى الظلام، وليس لها معيار مشترك مع منطلقاتها العقلية mental premises وسواء أكانت مفاهيم أم رموزاً.

ونقول مرة أخرى إن المذاهب الميتافيزيقية للكون تستحق اللوم من وجهة النظر القصرية للناطقة من جهتين، أولاً بما بصفتها محاولات للتفسير، فهى تتصف بالسذاجة، وثانيتهما أن تلك المحاولات قد جرت دون سابق بحث عن ملكاتنا المعرفية. واللوم الأول قائم على الفرضية الزائفة فى أن المذهب الميتافيزيقى هو محاولة منطقية للتفسير، والثانى الذى نشأ من فلسفة كانط لا يربو عن مجرد كلام فارغ، فلو لم يكن هناك أمر يحتاج البرهان فإن ذكاءنا قادر على عملية المكافأة، وفى هذه الحالة يكون السؤال، ما هو الذكاء؟ وليس فى ذلك أيضاً ما يحتاج إلى برهان، وإن الذكاء الذى يستطيع التعبير عن ذلك الشك، هو قادر على الشك، وهكذا. فلو أن العصب البصرى مثلاً لا بد أن يُفحص لتأكد من سلامة الرؤية، فلا بد من أن نفحص أيضاً ذلك الذى قام بفحص العصب البصرى، وهو عبث يُبرهن بطريقته غير المباشرة على أن معرفة الأمور فوق الحسية مسألة بصيرة فحسب، وزيادة على ذلك فإن الفلسفة بما هى لا تستطيع أن تقصر نفسها

على وصف الظواهر الواضحة لعموم الملاحظة، وهى مضطرة إلى الاعتراف منطقيًا على الأقل بأن ملكة المعرفة هى ذات طبيعة حدسية وفوق منطقية. فالمنطق يتسق مع ذاته تمامًا حين يعلو عليها.

لقد كان فى نيتنا دائمًا أن نُبين أو أن نُذكر بكنه العقلانية بالمعنى المشروع، وأيضًا بكنه ما ليس عقلائيًا، وذلك رغم وجود مشتركات مع مظاهر معينة، وهذه المهمة الثانية التى سوف نعكف عليها سوف تختلف اختلافًا بينًا مع المحاولة الأولى حتى نوحى بتغير الموضوع. وسنعالج الملخص والمقارنات بشكل موجز بقدر الإمكان بالاتساق مع الغايات المذهبية التى نتوخاها، وحتى لو لم يف ذلك تمامًا بالإجابة على كثير من الأسئلة الواردة، وزيادة على ذلك فأن يكون المرء بسيطًا لا يعنى بالضرورة أن يكون متعجلًا، والعكس صحيح.

ويرد ذكر أفلاطون أحيانًا تحت عنوان العقلانية، وليس فى ذلك عدل بالرغم من الأسلوب العقلانى فى جدياته وطريقة تفكيره الهندسية، ولكن ما يبين تناقض أفلاطون الصارخ مع العقلانية هو مذهبه عن 'عين الروح'، وتلك العين كما يقول مدفونة فى شرنقة لا بد لها أن تنسلخ منها حتى ترى حقيقة الأمور، ألا وهى المقولات الأصلية، ولا بد أن أفلاطون كان يُفكر فى هذا المقام فى تجديد التربية الروحية، فهو يقول «إن عين الروح فى حالة الرجل العادى ليست قوية بما يكفى لاحتمال مشاهدة الربانى»، زد على ذلك أن تلك الخلفية الأسرارية تعيننا على تفسير الأسلوب الأفلاطونى اللعوب فى المحاورات، حيث إن الاحتمال الأكبر هو أننا نتعامل هنا

مع جدلية برانية مقصودة لتطويع التعاليم المقدسة والذي كان مرغوباً في زمنه^{٢٠}، وأيًا كان الأمر فإن كل تأملات أفلاطون وسقراط تلتقي عند رؤية تعالى على إدراك ظاهر الأمور وتفتح على جواهرها^{٢١}. ويتجلى جوهر الأفلاطونية عند أفلوطين Plotinus بلا تحفظه، حيث ينتقل المرء من الجسد المتمركز حول الشهوة إلى الروح الفاضلة، ومن الروح الفاضلة إلى الروح العارفة، ومنها إلى الرؤية المتوحدة للواحد الصمد، وهو منشأ كل ما وجد، وفيه تلتئم الذات المفكرة وموضوع الفكر، فالواحد يشع الروح كما تشع الشمس الضياء والحرارة، أي إن الروح Noûs تنبثق أبدًا من الواحد وتأملها، وبذلك التأمل تحقق الروح في ذاتها عالم المقولات الأولانية أو الأفكار الأولى، أي مجمل الإمكانيات الجوهرية الأصولية، ثم إنها تنتج العالم الحيوى وهو بدوره يحتوى العالم المادى، وهو النهاية المغلقة التى تتحتر وتجمد فيها انعكاسات تلك الإمكانيات وتوحد. إن الروح الإنسانية التى أبدعها الواحد جل وعلا من عالم المثالات الأولية تتعرف على هذه المقولات فى انعكاساتها الأرضية، التى تميل بطبيعتها نحو أصلها

٢٠ وقد كانت تلك هى حقبة الإسكندرية ولم يكن من الممكن بكت التوجهات السقراطية والأفلاطونية والفيثاغورية وإلا ما توازنت رسالة العبقرية الهلينية، وقد كان يلزم فى اليونان نفسها معادلة النفوذ السفسطائى الضار. ومناهضة أفلاطون للسفسطة هى دليل أصولى على الانتماء إلى ما فوق العقلانى لهذا الحكيم.

٢١ وربما لا يصح تجاهل رأى القائل بارتباط أفلاطون بالفيثاغوريين وحتى بالتراث المصرى، فى هذه الحالة فإن حكمة تحوت وهو إدريس وهيرميس وأخنوخ قد عاشت فى الكيمياء وعاشت بشكل جزئى وغير مباشر فى الأفلاطونية الجديدة أيضًا واستمرت فى الإسلام بما لا يقل عن استمرارها فى المسيحية واليهودية.

الساوى.

ونجد أنفسنا عند أرسطو طاليس Aristotle أقرب إلى الأرض، ولكن ليس إلى الدرجة التى تنقطع بها عن السماء. أما لو كانت العقلانية تعنى اختزال الذكاء إلى المنطق فحسب، وهو إنكار للعقل المثلهم الذى لا يحتاج إلى أى مدد عقلاى حتى لو كان يستخدم فى التعبير عن المفاهيم فوق العقلانية، فسوف نرى أن الأرسطوطاليسية عقلانية من حيث المبدأ، ولكنها ليست كذلك بشكل مطلق، حيث إن الإيمان بوجود الله theism وعلية المادة الأولى hylomorphism يعتمدان على التعقل المثلهم وليس على الجدل العقلى وحده^{٢٢}، ويصدق ذلك على كافة الفلسفات التى تعبر عن حقائق ميتافيزيقية، إذ إن العقلانية الصرف ممكنة فحسب فى غياب تلك الحقائق أو المثالات العقلية المثلهمة^{٢٣}.

ومن وجهة نظر العقلانية التكاملية يستحق أرسطو طاليس التائب نظراً لأنه توقف فى منتصف الطريق، وبذلك ناقض مبدأه فى المعرفة، لكن ذلك الاتهام ينبع بكامله من استغلال محل للمنطق الأرسطى، كما أنه ناتج عن قريحة اصطناعية إلى حد الانحراف، فقد لجأ معارضوه إلى دحض الآلية automatism المنطقية فى مقولاته الضمنية والتى

٢٢ وأطروحة علية الجوهر hylomorphism تنطوى على شىء من المعقولة، ولكن ما يقل معقولة عنها هو اعتراض الفيلسوف بهذه الأطروحة على المقولات الأفلاطونية، والتى هى منها بمقام الامتداد فحسب، وهى تنحصر إلى مظهره الأمور إلى درجة خطيرة لجرد غياب تلك الأفكار.

٢٣ وإيمان كانط Kant بالله سبحانه لا يستفيد من هذا التحفظ الإيجابى، ذلك أن الله عنده هو «شرط وجود الفكر العملى»، وهو تعريف يحملنا بعيداً عن مفهوم أرسطو طاليس للإله الحق المتعالى فوق عالم المثال.

كان الفيلسوف المحنك أول من يدحضها، وإذا كان هناك مجال للومه فلأن صياغته للميتافيزيقا يحكمها ميل نحو ظهور براني، وهو ميل مناقض لجوهر الميتافيزيقا، والأرسطوطاليسية هي علم الداخل متدا نحو الخارج، ولذلك ينحو إلى تفضيل الظهور، في حين أن الميتافيزيقا التراثية مصوغة بمنظور يتجه إلى الباطن، ولهذا السبب لا تشجع توسع العلوم الطبيعية، أو هي على الأقل لا تشجع توسعها بصورة مبالغ فيها، وهذا التيار في الأرسطوطاليسية يُفسر سطحية مناهجها في المعرفة، والتي ورثتها التوماوية Thomism واستغلتها كمرجعية دينية حتى تحد من ملكة العقل المثلهم، بالرغم من أن الأخيرة قادرة من حيث المبدأ على الوعي بالمطلقية، وبالتالي على الامتداد إلى ما فوق الطبيعي، كما أن العيب ذاته يُفسر انخراط الأخلاق الأرسطوطاليسية فضلاً عن العلوية scientism التي تبرهن على انحراف أرسطوطاليس عن المبدأ المعرفي. والنقطة المهمة التي نقف عندها هنا هي أن الموحدين، سواء أكانوا ساميين أم منتسبين إلى السامية، لم يستطيعوا ضم أرسطوطاليس في تعاليمهم لو أنه كان عقلاً فحسب، ولكنهم قد تسمموا بضمهم إياه، مما أنتج العقلانية الجزئية أو التخيلية، والتي أدت بدورها إلى ظهور العقلانية الشمولية التي كان لها نظام، كما كانت راضية عن نفسها، وابتسرت منها كل العناصر المنتمية إلى ما فوق الطبيعي نتيجة ذلك ذاتياً وموضوعياً.^{٢٤}

٢٤ يبدو من الغرابة بمكان أن المدرسية قد اختارت أرسطوطاليس ولم تختار أفلاطون ولا أفلاطون، لكن سبب ذلك واضح فمن وجهة نظر الإيمان الموضوعي هناك مكاسب جبرى في الترويج لحكمة لا تلتقي منافسة تذكر، وتجعل من الممكن معادلة تطفل الاستيعاب العقلي المثلهم،

ولقد كان صندوق باندورا الأرسطى هو العلوية scientism مقترنة بالحسية sensationalism، ومن خلال تلك المفاهيم انخرفت الأرسطوطاليسية عن أفلاطون بتبديل الميل إلى الخارج بالميل إلى الداخل. ويقول الناس إن الكنيسة قد قيدت العلم بسلاسل، والمؤكد أن العالم الحديث قد فك أسره بحيث تخض عن نتائج استعصت على كل الضوابط، واتجه في سعيه المحموم لتدمير الطبيعة إلى تدمير جنس الإنسان. إن العالم في نظر المسيحية الأصولية وأيضًا في كل منظور تراثي آخر هو كما يبدو لرؤيتنا التجريبية، وليس هناك سبب لأن يكون أى شيء آخر، وهنا يكمن المعنى الحقيقي لبساطة المتون المقدسة من ناحية ولحاكمة جاليليو Galileo من ناحية أخرى، فمحاولة اختراق حائط الخبرة الجمعية والطبيعية التي استمرت آلاف السنين أشبه بأكل الثمرة المحرمة، وتؤدي إلى نتائج وخيمة في خسارة المعرفة الجوهرية وفقدان التوازن الأرضي في حمى الغرور التي نتجت عن تأليه الإنسان لذاته بشكل زائف.

ورغم أن اللاهوت لا يستنكر معونة المنطق إلا أنه لا يُمكن أن يسقط في العقلانية، فهو قائم على الوحي، غير أنه يجد نفسه في موقف أشبه بالسقوط فيها عندما تُبين جدلياته قصورًا على مستوى الذات والموضوع معًا، ومن الناحية الذاتية يعتمد اللاهوتي على منطق محدد وليس على العقل المثلهم، ومن الناحية الموضوعية فإن المنطلقات أو

وتسمح لكل المتناقضات الدينية التي ترد بتسميتها 'بالأسراريات'.

المعطيات التي يتأسس عليها الجدل مقصورة على أشكال مفاهيمية ثابتة، ألا وهي العقيدة المنبثقة عن متونها المقدسة، إلا أن الخصائص الكامنة لما فوق الطبيعي بالإضافة إلى اللطف والبركة بقدر ما تضمن أن الجدل اللاهوتي عندما يستخدم بإحسان لا يشوبه التعسف ولا الأفكار الدينية، ويسمح للنطق أن يبقى دائماً أداة للحق، أو على الأقل وسيلة للإشارة إليه، إلا أن الجدل المطروح يشوبه القصر نتيجة التخصيص، ويمكن حتى أن يصل إلى درجة الزيف بالقياس إلى الحق الكلي. ويتخذ اللاهوت في كل الأحوال سواء أكان متأثراً بالفكر الأرسطي أم كان شكلاً عقلائياً بدرجة جزئية تحسباً من العرفان gnosis، وهو تحسب تفسره طبيعة العرفان اللامنظومية nonformal، وفوق العقائدية supradogmatic والكلية universalist. ومن هنا تأتي متناقضة فكرية أو روحية لها مصلحة في قصر تعريف الذكاء وتعتقد بإمكانية اختزاله إلى مستوى 'طبيعي'، حتى يقتصر ما هو فوق طبيعي على العقائد و'الأسراريات'، حقيقية كانت أو غير ذلك.

وعندما يُعارض الدعاة المسيحيون 'حكمة المسيح' عليه السلام 'بالحكمة الهلينية الزائفة'، فإنهم يُسيئون استخدام كلمة 'حكمة' التي لا تحمل المعنى نفسه في الحالتين، فحكمة اليونانيين مبدئياً وواقعياً هي وصف موضوعي لطبيعة الأشياء، وإذا لم تكن أسمى مفاهيمها ترشد الناس إلى الله جل وعلا، فهذا لا يُثبت زيف تلك المفاهيم، بل يُثبت قصور الناس عن الفهم، فقد كانت 'الحكمة' التي ادعى المسيحيون معارضتها عند أفلاطون هي مجمل السلوكيات الأخلاقية والميستيقية،

والتي تؤدي عندهم بمعونة بعض طرق التبرك إلى إرشاد الإنسان بعيداً عن الدنيا وإلى أبواب السماء، ولا تعتبر هذه 'حكمة' حين يفهم المرء هذه الكلمة على أنها تعنى المعرفة الميتافيزيقية، كما يضطر لذلك حين يتحدث عن فيثاغورث أو أفلاطون أو أفلوطين أو أرسطوطاليس. فيمكن أن يُفسر الطعن المسيحي ضد الهلينية بأنه يُعادل الذكاء 'بما هو طبيعي'، وبالتحيز الذي يقصر 'ما فوق الطبيعي' على المسيحية التنسكية والشعائرية^{٢٥}، ويمكن تفسير ذلك الطعن أيضاً بالاستغلال المتحيز لفكرة أن المسيح هو 'نور العالم'، فإذا كان المسيح عليه السلام هو ذلك النور فلا نور غيره في أى مكان آخر، أو على الأقل ليس هناك نور 'فوق طبيعي' سواه، وهو الوحيد الجدير بالاهتمام. والحق أن الاستنتاج العكسي يمكن بل ويجب أن يستنتج أن 'الكلمة' حاضر في كل حق، وأن الحق 'فوق طبيعي' بموجب محتواه، وليس بموجب أصله المذهبي، إلا أن هذا الاستنتاج يُجْتَنَب بناءً على دوافع واضحة في الذاتية الدينية^{٢٦}. و'القومية الروحية' أمر طبيعي للغاية عند

٢٥ حين نقرأ حتى أعظم الأطروحات المسيحية لا يملك المرء أن يتجنب الشعور بأنها مشوبة بمشاعر غيرة غير مقدسة، فالمرء يشعر مع الأفلاطونية وسكيتها بعالم بالغ الرحابة، وليس من وجهة نظر المسيحيين بالطبع، ولكن لأتباعها الأفلاطونيين، وإلى المدى الذي يفعلون فيه وينعطفون إلى الإيمان بأن لهم الحق في هذا. والرحمة الربانية بالطبع تتسع للكثير، ولكن الإنسان أمام الله جل جلاله ليس له حق مطلق في ارتكاب خطايا أو أثام معينة على أساس أنها في طبيعة الإنسان المتوسط، بما فيه عضو النخبة المتوسط. إن 'هيباتيا' تلك الشخصية العظيمة النبيلة، والتي لم تكن مسيحية ولكنها كانت قديسة وشهيدة من الأفلاطونية الجديدة، ترتفع من أعماق القرون بتأنيب لا يخفى، كما تقوم كشاهد على الحق.

٢٦ إن جريجورى بالماس Gregory Palmas الذي لا يتراجع عن تأسيس مقولاته في الأخلاق على أرسطوطاليس وأفلاطون أمر طبيعي في هذا السياق كما رأينا بغرض دحض الفلسفة الهلينية يؤنب الفلاسفة على مناقضة أنفسهم على الدوام، وعلى تأسيس مقولاتهم على شيء

الإنسان، وهى تلعب فى ذلك دورًا أشبه بغريزة حب البقاء، ونرى منها أمثلة فى سائر المناخات الروحية.

إن شكل المحاورات التى اتخذتها الأطروحات الهلينية وجوانب النزاع فيها والتى توحى بالصبغة الدنيوية التى ارتبطت بها تقوى الانطباع لدى المسيحيين بأن كل فكرة يونانية هى ببساطة رأى عقلاىى وليست يقينًا علويًا، ثم إنها تخلط بين الحكماء والسفسطائيين بالرغم من أن أولهما قد أدان ثانيهما، ويحسن أن نقيّم رد الفعل المسيحى، وهو ضد العقلانية فى معظمه، بتذكّر حال الخصائص العامة للعقلية اليونانية المتوسطة إبان الفترة التى سميت 'بالكلاسيكية'، فأنصار 'المعجزة اليونانية' يُشيدون أولاً باستقلال الفكر، ثم بالطبيعية فى الفن التى تعبر عن ذلك الميل، ويلتقى كل شىء عند الإنسان، فالمثل الأعلى هو كمال تكوين الإنسان وليس علاج تهافته الروحى ولا شفاء شقائه الأرضى، ووصفة العلاج عندهم هى العقلانية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، وغايتهم تقصر عند الكمال الدنيوى الإنسانى، وهو أمر خائق حقًا. والمثل الأعلى عندهم هو التوازن بين الإنسانى والأرضى، فيُحرّم الإنسان من ذلك البعد الرأسى الحاسم الذى يستطيع أن يحول الروح الإنسانية، والنتيجة النهائية فردية عاتية تشهد عليها الثقافة الأخلاقية

غير البنى المنطقية، وهذا معقول لو أن المرء يتوقع أن يجد فى الفلسفة منطقًا بلا حقائق فحسب، إلا أن تلك الحقائق موجودة، وتتسق بما هى مع حقيقة المسيح عليه السلام، وبقدر ما هو جوهرى وحقيقة المسيح جوهرية، والفلاسفة علاوة على ذلك، وبالرغم من منطقهم الذى ليس بنقطة ضعف فى ذاته، لا يحتكرون التناقض مع أنفسهم، فهناك أيضًا منازعات لاهوتية كانت مألوفة لجرىورى بالماى إذ إن عمله الرئيس كان أطروحة ضد بارلام Barlaam، والذى كان راهبا مسيحيا وليس فيلسوفاً وثنياً.

المنحطة للعقليات والطبيعية الانفعالية للفن. وتقوم جَوَّانية الأسرار على الطرف الآخر من تلك الميول، وتتفجر روحها التي يشهد عليها الفيثاغوريون من خلال الأفلاطونية ثم الأرسطوطاليسية بدرجة أقل، ثم تتأكد بوضوح في الأفلاطونية الجديدة، والتي كانت رد الفعل الأخير ضد ما سُمي بالميل 'الوثنية' التي أشرنا إليها سلفاً.

وهذه الميول أو المثالب لا تبرر للنهضين للهلينية حين يلجئون إلى جدلية من هذه العينة «لم يقل المسيح عليه السلام بأن اثنين واثنين يساويان أربعة وعليه فمن يقول بذلك زنديق، أو حتى شيطاني»^{٢٧} وقد كان لأحد من قالوا بذلك عشيقه فجعل ذلك برهاناً جديداً على أن اثنين واثنين لا تساويان أربعة بل خمسة، ولا تلجأ للمنطق فالوثنيون يلجئون إليه». ويسارع الذين يُجادلون على هذا المنوال إلى وضع القداسة في موضع الحقيقة، ويبدو الأمر كما لو كنا نواجه اختياراً بينها وكما لو كان الإنسان خالياً من كل مورد عدا الأخلاقيات والإلهامات الأسرارية. وكما أشرنا سلفاً فقد اختزل كامل الذكاء إلى مستوى 'طبيعي' حتى يسهل حجبهِ عن العمليات المؤهل لها، ولكن ذلك يعترض برامح التوكليين^{٢٨}، وإذا عُنَّ للمرء استخدام ذكائه بنفسه

٢٧ وهو اتهام مجنون لم يفلت منه الهلينيون، ويبدو أنه مبني على بيان للقديس بولس كان موجهاً إلى الأديان المنحرفة في روما والشرق الأدنى، ثم جرى تمديده لدمغ كل ظاهرة فكرية أو روحية غير مسيحية، وهو في كل الحالات سوء استخدام يستحيل التسامح معه تماماً، وحتى لو صدر من أولئك الذين يدعون احتقار الذكاء.

٢٨ زد على ذلك أنه في الحالة المذكورة وفي كل حالات اللاهوتيين المسيحيين الأصوليين من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن نرسم حدوداً بين معاداة الهلينية من ناحية، وبين نفوذ الأرسطوطاليسية والأفلاطونية والمثائية من ناحية أخرى، وبخاصة أن الأخيرة لم تنكر

فإنه يستدعى الروح القدس والتي يرجو المرء معونتها في تواضع على أساس أنه يمتلك المؤهلات الصحيحة التي هي أخلاقية وليست فكرية.

والفكر اللاهوتي عمومًا أو بالأحرى الفكر البراني، وهما لا يتفقان تمامًا في كل الحالات، يثبت عدم قدرته على استيعاب جانبيين من الحقيقة نفسها في الوقت ذاته، فهو يعمل بالبدائل التي تميل إلى إسباغ الأخلاقية على الأمور، فالاختيار الأخر 'تدينا' هو 'الأحق' في نظره، ونوع التدين يُحدده المنظور الذي يتعلق بالوحي المقصود حتى لو لم يكن الوحي بالضرورة يعنى الاختيار نفسه على مستوى الحق البحث. وليس المسيح عليه السلام مناهضًا للأفلاطونية ولكن المسيحيين هم الذين يُناهضونها وإلى المدى المتدنى الذى بلغوه، ومهما كانت تراثية اللعنة المستنزلة على الأفلاطونيين في بعض الشعائر في الكنيسة اليونانية إلا أنها تُستقى بوضوح مما نسميه 'الهامش الإنسانى'. ومن الناحية اللاهوتية فإن بطلان الأطروحة الأفلاطونية يُمكن أن يُحتسب مجرد فرضية، ذلك أنها فاقدة للعنى إذ ليس هناك لاهوتى واحد يُفكر في ملاحاة فكرة أن مبادئ الأشياء موجودة سلفًا في العقل المبدع، أو قل في العناية الإلهية لو أحببت، وأن كل إمكانية كونية إيجابية تشرف عليها قوة ملائكية هي 'المثال الأولانى' أو 'الفكرة'. والحق أن محاورات أفلاطون تسمح ببعض الغموض، وذلك لأنها لا تحد الحد بين العرضى والجوهرى سواء في الأشياء

الأولى.

أو المثالات الأولانية؛ وبهذا الخصوص يُمكن القول بأن المثالات الأولانية تمثل الكمالات والكليات بشكل فريد وليس التجليات الفردانية المتشظية؛ ونتيجة ذلك فهناك ظواهر أرضية لا توجد بما هي في المثل الأفلاطونية؛ وذلك لأنها إما فردية أو متشظية الوجود نتيجة حرمان من المعارف الكلية. ولا بد من ذكر أن التقييم الإنساني الطبيعي على هذا المستوى لا يتسم بالتعسف في التسليم بأن السبب الكافي لوجود الإنسان هو أن يكون معيارًا للأشياء والقيم؛ ولأن هذا الإنسان قادر من حيث المبدأ على أن يُميز بين الكفى والكفى؛ وبين الكلى والجزئى.

وأولئك الذين يتصدرون حملة العداء للهلينية لاختزال كل حكمة إلى أعمال إرادية ومنظور انفعالي يفقدون رؤية الحقيقة الواضحة. إن الفكر الميتافيزيقي المفاهيمي والتأملى هو أمر كامن في طبيعة الإنسان الدينية ولا يمكن أن يكون 'جسدانيًا' ولا 'باطلًا' على عكس 'حكمة التوبة' والأسرارية التجريبية التى يعطون بها.

ونتعلم من التاريخ والتجربة أن هناك أمرًا واحدًا تجده الطبيعة الإنسانية عويصًا ألا وهو أن يكون المرء عادلاً؛ وبشكل ما فإن كمال موضوعية المرء هو أن يموت إما لجسامة المخاطرة وإما أن الروح غير متعلقة بالإنصاف. والمتشددون في الدين هم أول من يُدرك معنى الموت الروحى؛ وأحد دوافع حماسهم هو جهلهم بوجود هذا السر بين مناوئهم أيضًا؛ إلا أن هناك طرقًا ومراتب مختلفة للموت عن الدنيا الذى يقضى على الأحقاد الدينية؛ وبالمدى الذى تسمح به

الحال، على أن تكون باسم ما يُشكل جوهر الدين، وليس ذلك أهون الطرق، ولكنه بالتأكيد أقلها انتشاراً، وكثيرون قد اتبعوا حكمة «مُت في نفسك»، ولكن الأرجح أن ذلك قد جرى في إطار الانفعال، والذي إذا قُدر له أن يفصل عن الأمور الجسدانية فإنه يظل باقياً في مرتبة يصعب ارتيادها في الحقيقة، وهنا تتلصق سر طبيعة الروحاني pneumatikos والنفسي psychikos. والتميّز الروحي ليس مقصوراً على من يمتلكه، ولكنه متاح لكل إنسان يحمله في أعماق كيانهِ، لينم عن تعدد تجليات «كل كلمة تخرج من فم الله»^{٢٩}.

عَنْ بَرَاهِينِ وُجُودِ اللَّهِ سُبحَانَهُ

تمتد البراهين الكلاسيكية على وجود الله جل وعلا بين طرفين يقصران عن بلوغها، وهما العقل المثلهم المباشر والعقلانية المادية، والأول صاعد والثاني هابط، أو إن معضلة الأول في سعته وثرائه ومعضلة الثاني في عَوَزِهِ واحتياجه. وتبقى بعد ذلك مساحة عريضة بينها لتبرير أطروحات تهدف إلى البرهنة على وجود الذات العلية، ولا شك أن المرء يمكن أن يقبل بما فوق الطبيعي من أول وهلة ولا حاجة به إلى تلك البراهين، إلا أن ذلك السعى إلى البرهنة ينم عن تهافت حاسة التناسب، وبعض التهور، وهى أمور لا تتسق مع اليقين الحق، كما أنها غير ذات قيمة بما هى ولا نفع منها، وتصل تلك المحاولات حقًا إلى درجة غريبة من الادعاء حين تبرهن منطقيًا على وجود الحى الدائم جل شأنه، وعلى مصائرنا النهائية، ودائمًا ما تحقق بعض التنوير وبعض 'العزاء'^{٣٠}، حتى لدى الذين يملكون اليقين سواء أكان بالعقل المثلهم أم باللطف الربانى. وعلى كل فسلوك الإنسان الروحى لا يعتمد على قناعاته فحسب بل يعتمد أيضًا على حصافته وعمق ذكائه.

ولا يتطرق الاستخفاف إلى البصيرة المثلهمة، والتي لو كانت أصيلة

٣٠ ويقول المسلمون إن 'الاطمئنان' يمثل أهمية فقهية في البراهين على وجود الله جل وعلا، وفى رأى البعض أن العلم بها فرض عين، ويقول فضالى بأن «المرء لا يكون مؤمنًا إلا لو علم الخنسين عقيدة بكاملها وتعلق تسعة منها بالرسول عليه الصلاة والسلام بما فيه البرهان عليها»، وهو قول مبالغ فيه بعض الشيء، ولكنه لا يخلو من المعنى.

لا بد وأن تحتوى بشكل تلقائي على اليقين المنقول عن الله عز وجل وعن الغيب، ولكن ما لا يُقبل به بحال هو أن يجعل بعض الفاترين من الناس أنفسهم قانوناً فوق القياس المنطقي، لأنهم رأوا أن كثيراً من الناس قد ضلوا وهم يكدحون بوهم أنهم يُمكن أن يعملوا دون أى نوع من 'المدرسية'. وهو ما يبين أنهم تحت مستوى روحى متدنٍ ولا يصح أن يعزوه المرء لنفسه بدهيًّا، ولا بد أن يحذر لا من الإيمان البصيرى intuitive faith بما هو ولكن من رفضه للنقض عند كل محاجة، فهناك إيمان يُمكن أن يكون فعالاً فحسب عندما يكون محميًّا من المغريات. وليس هناك حماية تامة فى المطارحات المذهبية لكل ذكاء أو كل إرادة، وليس هذا هو السؤال المطروح لأن الأديان لا تُنحى من لا يؤمن بها. وما يهم هو أن تلك المطارحات لها قيمتها، وتمثل بطبيعتها دعماً محتملاً، كما أنها معصومة من المنظورين الفكرى والمنطقى.

ولتوضيح وظيفة البرهان الميتافيزيقى علينا البدء من فكرة أن الذكاء الإنسانى متطابق مع اليقين بالمطلق جوهرِيًّا، فإذا لم يبدُ فى ذلك برهان على ذاته فى منظور أغلبية معاصرنا فذلك لأن وعيهم 'بعوارض' المادة قد خنق وعيهم البصيرى intuitive awareness 'بالحقيقة' وظل ذكاؤهم حبيس السطحية جامداً بين شظايا الوقائع. وإذا احتج البعض بأن باطنية الأفكار الميتافيزيقية لا تثبت حقيقة محتوى تلك الأفكار فيمكن الرد بأن ذلك الرأى مكافئ لتدمير فكرة الذكاء ذاتها، ولو صحَّ فلن يستطيع ذكاؤنا أن يُبرهن على شىء بالمرّة، فالحديث عن الذكاء يعنى الحديث عن البطون والفيض حيث تكمن جذور أية

عملية فكرية أو ذهنية، والإنسان عاجز عن 'البدء من الصفر' لأن الصفر لا وجود له؛ فالمرء لا يسعه استبدال العصب البصرى بضوء خارجي، ومن باب أولى لا يسعه الاستغناء عن الذات أو الله جل وعلا، والذي تنبثق منه كل الأفكار الكامنة في روح الإنسان.

وفي ضوء تلك المعطيات نستطيع الاقتراب من مسألة البراهين على وجود الله جل وعلا، وتلك البراهين التي ليست اعتذاريات apologetical تستطيع أن تكون مفاتيح تعين على استعادة الذكاء لخصائصه وطبيعته المتكاملة. ولا بد من الإجابة أولاً على حجة غريبة خرج بها العقلانيون رغم أنها وردت في موضع آخر من هذا الكتاب، وهي تتمثل في قولهم «من يدعى أن 'الله موجود' فعليه بالبيئة»؛ في حين أن من يُنكر وجوده غير ملزم بتقديم بيانات بأى طريق كان، وعليه يبدو أن الشكك skeptic عندهم له الحق في إنكار وجود الله دون أن يضطر إلى إثبات عدم وجوده. ويبدو هذا النحو في المطارحة تعسفياً نظراً لأن الإنسان الذي يعجز عن استيعاب مقولة ما له الحق في قبولها كيقين أو احتمال، ولكن ليس له الحق منطقياً في الإنكار ما لم يتقدم بأسباب مقبولة. وليس من الصعب اكتشاف أساس الاعتراض المطروح فهو قائم على أن الإيمان بالله جل وعلا هو أمر 'غريب'؛ في حين أن الكفر به 'طبيعي'. ويبدأ الشكك من فكرة أن الملحد هو الإنسان الطبيعي، ومن ذلك يستخلص نوعاً أحادى الاتجاه من التشريع.

إن البرهان في إطار الطريقة الروحية يعين فقط من يرغب في

الفهم، وبفضل تلك الرغبة ذاتها فقد فهم بقدر ما بالفعل، ولكنه قدّر ليس بذى نفع للذى لا يتتوى تغيير موقفه، ولكن فلسفته تعبر عن تلك الرغبة وتستخدمها، وقد قيل إن على الدين أن يثبت ذاته في مواجهة سوء النية الغامر من «أن الدين صُنِعَ للإنسان»^{٣١} وعليه إذاً تطويع نفسه للوفاء باحتياجات ذلك الإنسان، وفشله في تحقيق ذلك معناه الإفلاس». ويمكن القول بمقتضى ذلك إن الألفبائية قد أصيبت بالإفلاس في صف دراسى رفض تلاميذه أن يتعلوها، ويمكن القول في مواجهة هذا النوع من 'المنطق الدونى' إن القانون مشرّع للأمناء من الناس الذين يجدون مسرة في الانضباط به، وإن من المطلوب قانوناً جديداً للآخرين 'مُطوّعا' لاحتياجاتهم الخبيثة، و'مجدداً' ليناسب ميولهم إلى الجريمة.

ولا بد أن يبدأ المرء بمعرفة أن الحقيقة لا تعتمد على العقل الاستدلالي، حتى يُمكن قبول البرهان الأنطولوجى ontological على وجود الله جل جلاله، والذى يستنتج من وجود المفهوم الباطنى وجود الحقيقة الموضوعية التى تناظره، فمن الواضح أن العقل لم يخلق الحقيقة^{٣٢}، ولكنها تتجلى بالافتاح الذى توفره العمليات العقلية. وهناك عنصر

٣١ وهى مقولة باطلة إذا لم يضاف المرء على الفور «أن الإنسان موجود للدين»، وتكن الأغلوطة في اللعب بحروف الوصل، فالدين صنع للإنسان في حدود حسن نيته وليس بصرف النظر عنها، حيث إن الإنسان حر، وقد صنع الإنسان للدين ليكون سبباً كافياً لوجوده.

٣٢ لقد جرّؤ أحد رواد العقلانية المتكاملة التى ظهرت بعد الكانطية على القول «إن الفكر فقط هو الذى يستطيع أن ينتج ما يمكن تسميته وجوداً».

يروغ من عملية التفكير في كل تسامٍ للعقل المثلهم، مثلما يروغ الضوء واللون من قبضة الهندسة المستوية، رغم أن الهندسة تستطيع أن ترمز إليها بطريق بعيد غير مباشر. وليس هناك شيء يُدعى 'برهانًا بحثًا' فكل برهان يفترض معرفة بمعطيات معينة. والبرهان الأنطولوجي الذي صاغه القديس أوغسطين Augustine والقديس آنسلم^{٣٣} Anselm له وزن عند من لديه بعض اليقين المبدئي فحسب، ولكن لا أثر له عند المكابر ذى العقل السطحي المنظومي، فمثل هذا العقل لم يعد قادرًا على استيعاب عمق طبيعة السببية، ويرى أن الذكاء لا ينبع من الخارج إلى الداخل بل على العكس من ذلك حتى إن غاية وجود الفهم الإنساني تتوه في النسيان.

وكما نعلم فإن الذين يُهونون من شأن المقولة الأنطولوجية سوف يُؤكدون أن وجود فكرة ما لا يبرهن على الوجود الموضوعي لمحتواها، ونزد على ذلك بأن هذا يتوقف على طبيعة الفكرة المقصودة، حيث إن ما يُعقل في حالة فكرة تتعلق بواقعة ليس مثل ما يُعقل في حالة فكرة تتعلق بمبدأ. ولا شك أن بعض الناس سوف يُنوّهون إلى أن البوذية تبرهن على أن فكرة الله ليست أساسية بالضرورة^{٣٤}، وأن المرء يُمكن

٣٣ كان بعض الفلاسفة المدرسين أكثر سقراطية مما يسمح لهم بقبول جدوى البرهان الأنطولوجي، وكان العقل عندهم هو الذي يقود إلى اليقين الذي هو على شيء من الحداث والجِدَّة، وليس 'الذكرى' reminiscence الأفلاطونية.

٣٤ والحق أن الطاويين يمتنعون عن محاولة وصفه أو تسميته أو تحديده بأى شكل كان، ويقول لاوتسو في مفتتح 'أناشيد الطرق والفضيلة' 'يمكن الحديث عن طريق الطاو ولكن ليس عن الطاو الخالد. ويمكن تسمية ما يظهر أما ما خفى فهو منبت كل شيء كان'. ولذلك قل اللفظ حول الذات والصفات وزاد التأمل في النفس وفي الآيات أى في الوجود وقد

أن يستغنى عنها سواء في الميتافيزيقا أو الروحانية، وكان من الممكن أن يكونوا على صواب لو أن البوذيين لم يتناولوا مفهوم المطلق أو مفهوم التعالي، ولا هم عرفوا مفهوم العدالة ولا الرحمة، وهذا كل ما نحتاجه لبيان أن البوذية إذا لم تمتلك كلمة تعبر عن الله جل جلاله أو لم يكن لديها كلمتنا عنه فهي تمتلك الحقيقة ذاتها.

إن البرهان الكوني على وجود الله الذى يرد عند كل من أرسطوطاليس وأفلاطون^{٣٥} والذى يستنتج من وجود العالم وجود السبب اللانهائى الإيجابى المتعالى^{٣٦} لا مسرة منه فى أعين الذين ينكرون ما فوق الطبيعى. وهؤلاء الناس يرون أن فكرة الله هى مجرد تعويض عما نجهل من أسباب، وهذه الأطروحة اعتباطية بشكل مسيء، إذ إن البرهان الكوني لا يعنى الطرح المنطقى والتجريدى فحسب ولكنه يستلزم معرفة عميقة للسببية أو الغائية، فلو أننا عرفنا ما هى السببية الكلية لإمكانية ما أى 'الرأسية' وانعكاساتها 'التنازلية' خلال درجات مختلفة من الوجود، فيمكن بموجبها أن نعرف 'السبب الأول' وإلا عجزنا عن المعرفة. ونلاحظ هنا مرة أخرى أن الاعتراضات تنبع من

صار عليهم هو 'علم الوجود' ومركزه هو ما خفى عن النظر وغاب عن العقل أى الذات العلية غاية الوجود. ويسميه البوذيون 'اللاوجود' الذى يخلق الوجود. والشامانية ترى أن القوى الحيوية امتداد للقوى الربانية.

٣٥ عندما تستخدم كلمة 'يوجد' صراحة أو ضمناً للإشارة إلى المبدأ الربانى فليس لها سوى وظيفة منطقية مؤقتة وتعنى 'ما هو حقيقى'.

٣٦ إن كل البراهين على وجود الله عز وعلا فى الإسلام، والتي تشكل جزءاً من الإيمان على قول بعض الفقهاء، هى مشتقة بدرجة كبرت أو صغرت من المقولة الكونية.

الجهل بما هو ضمنى، فالعقلانيون يتناسون أن 'البرهان' على مستوى السؤال هو مفتاح أو رمز، وهو وسيلة لإزاحة حجاب أكثر من كونه تنويراً فعلياً، وليس في ذاته قفزة من الجهل إلى العلم، فالأطروحة الأساسية 'تشير' ولا 'تبرهن'، ولا يُمكن أن تكون سوى خطوط إرشادية، حيث إن من المستحيل إثبات المطلق خارج ذاته، فلو أن 'البرهنة' تعنى معرفة أمر ما عن طريق خطة عقلية وبدونها يبقى المرء جاهلاً، فلا وجود لبرهان على وجود الرب، وهذا يُفسر استغناءنا عن البراهين في الميتافيزيقا الرمزية والتأملية.

والسببية الربانية إذا جاز القول ذات بعدين، أحدهما يتعلق بالطبيعة السكونية للأشياء، والآخر يتعلق بمصائرهما، والله عز شأنه هو سبب الكمالات وسبب حدودهما، فهو جل جلاله الذى يجعل الشمس تشرق، وهو الذى يجعلها تغرب، وكلاهما برهانا على وجوده جل وعلا.

وهذه السببية الربانية تعنى تجانس الكون، وهو الأمر الذى يعود بنا إلى 'الجوهر' القابل substance ذلك النسيج الربانى، حيث الأشياء في الله والله في الأشياء، وبشكل متواتر غير مستمر إذا كان من المسموح استخدام ذلك الاختصار التناقضى. وهذه الفكرة عن 'الجوهر' تمدنا بمفتاح الأسراريات الأخروية escatological mysteries مثل الساعة وبعث الجسد. والوجود الشكلي مادياً وحيوياً هو مثل مادة مصوَّحة مضغوطة، ويتجلى الرب في النهاية مثل المطر الذى يُحيى البذور^{٣٧}.

٣٧ ويقول القرآن الحكيم عن هذا الأمر ﴿وَزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جِبَالٍ

فيتراجع الجوهر الحر إلى الشكل ويعود الجوهر القابل نحو العرض ويمتد المركز نحو المحيط وتروح الحياة إلى الموت، ويفصح الباطن عن الظاهر فيبعث البذرة التي نحن من أديمها، وهى ثمار الخلق أصلاً من ناحية، ومن ناحية أخرى ثمار السلوك والأعمال بشكل ثانوى. ولكن يُمكننا أن نقول بشكل ميتافيزيقي أكثر كفاءة وبعداً عن المظاهر الأرضية إن الظاهر ينسحب نحو الباطن، وتزفر الروح Atmâ الخليقة فتتجدد وتتسع^{٣٨}، ويجعل قُرْبُ الرب الأجساد تولد من جديد وتتخذ أشكالَ المثالات التى تنتمى إليها بالمقدار الذى تقدره السماء، ويستشقى الجفاف الكونى المصْوَحُ 'غيتاً مباركاً' فلا بعث قبل أن تموت البذرة، وكل ما يبدو مُلغزاً عن الأخرىات مشروح جزئياً فى تجانس الجوهر وفى مايا Maya أو براكيتي Prakriti أو عالم المظاهر ومادة الكون دون تمييز أو تجل من أى نوع، ولكنها منبع كل الأشياء التى تتجلى منها بالتعديل وبالإيقاع الذى يتناسب معها، وهو إيقاع مبنى سلفاً فى طبيعة العلاقة بين المبدأ وتجلياته، حيث تنكسر المقاييس البشرية وتنتهى، وتدوم المعايير الإلهية وتبقى.

ويتخذ القرآن من كافة العمليات الطبيعية كنمو المحلوقات أو اختلاف الليل والنهار 'آيات' أو براهين على وجود الله عز وجل ﴿لَقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ حيث يندمج البرهان الكونى بالبرهان الغائى، وليس الأخير قائماً على وجود الأشياء فحسب بل على النظام الداخلى للخلق

وَحَبَّ الْحَصِيدِ (٩)..... رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَخْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مِّنْكَ كَذَلِكَ الْخُرُوجُ (ق ٩٠١)

٣٨ يقول القرآن الحكيم ﴿وَيَوْمَ نُحْشِرُهُمْ جَمِيعًا﴾ (يونس ٢٨) إشارة إلى انسحاب المحيط نحو المركز.

بحكمة علم الفيض الأولانى والبطون.

ولا يمكن تأسيس براهين على فراغ، والذين يتذكرون في برهان سقراط الغائى والبرهان الأخلاقى المرتبط به عليهم أن يبدؤوا من تعريف التناسق الكونى وماذا يعنى حقاً؟ ومن تعريف الفضيلة الإنسانية في أعماق معانيها، فإذا لم يعرفوا شيئاً من ذلك سواء أكان من طريق عجز الفهم المذهبي أم العقل المثلهم^{٣٩} يظل البرهان القائم على تراتب الكون والفضائل بعيداً عن متناولهم، إلا أن ذلك الجهل ليس عذراً لأنه تابع من انحراف روى مُتعمّد. وليس في الشك والمرارة ما هو تلقائى ولكنهما نتاج مدنية بَشِمت وانحرفت، و'ثقافة' تقيم ذاتها على مفهوم 'الفن للفن'، وتفترض سلفاً أن مهمتها خلق أحراش ومتاهات بين الإنسان والحقيقة.

فالبرهان الغائى على وجود الله جل وعلا على سبيل المثال يُطرح بتوليفة مدهشة من الشروط التى تجعل الحياة على الأرض أمراً ممكناً، ويقدم التجانس البيولوجى للعالم العضوى والتوازن بين الأنواع برهاناً آخر. وهذا يعود بنا إلى مفهوم التضحية الأولانية ل'بوروشا Purusha' فى المعتقد الهندوسى حيث تنبثق كل المخلوقات الحية من الأعضاء التى ضحى بها جسده 'قبل المادى'، ومن هنا يأتى الاختلاف بين المخلوقات من ناحية وتوازن الخليقة من ناحية أخرى، وبوروشا الذى يعنى مادة الكون ومنبع كل الأشياء، يتضمن كافة الاحتمالات،

٣٩ وكما يبرهن عليه التشاؤم ad nauseam بشكل يبعث على الغيابة، مثل لاغائية شوبنهاور Schopenhauer، وهايكل Haeckel، وفى أيامنا لاغائية الوجودية.

النَّيرَ منها والمعتَمُ، الملتَهَبُ منها والباردُ المدمرُ منها والمسالِمُ، ومنه تُشتق الأنواع المتصارعة في الدنيا كأكلة اللحم والمجترات من الثدييات مثلاً، والذي يناظر التوازن البيولوجي الذي لا يُفسَّر سوى من باب الوحدة التي تجمعهما. والإنسان قادر على إشاعة الاضطراب في ذلك التوازن بطرق اصطناعية كما يفعل بماكيناته وأمصاله، وبكل أشكال قطع الطرق مع الطبيعة القائمة على سوء الملكية وسوء العمل في الحضارة الحديثة، وهذا لا يُثبت أن البرهان الغائي يفقد الصلاحية، بل على العكس يعنى أن الإنسان يحتكم على شيء رباني، وذلك الشيء الذي برهن عليه الطرح السابق من جهة شكل الشرعيين في الحقيقة أن الإنسان هو كائن 'منفصل'، حتى إن وضعه يُعتبر مركزياً في وقوعه تحت طائلة المحور الرباني، وإن هدفه بالتالي غير وارد في الحياة المادية. فالإنسان خلق لما يستطيع أن يستوعبه، وأفكار المطلق والتعالى تثبت كلاً من طبيعته الروحية ومصيره فوق الأرضى.

والبرهان الغائي لن يُنجي المؤمنين الذين لا يألفون الميتافيزيقا من عناء الوعي بشقاء هذا العالم، فليس الضعف في البرهان ذاته، والذي هو تام بما هو، والذي لا يمكن أن يستثنى منه مؤمن، ولكن الأمر راجع إلى سطحية الفهم النابعة غالباً من الإهمال أو الكسل العقلي. وما ليس له مبرر أن بعض الناس في هذه الأحوال يلجئون إلى الغموض ويؤكدون أن عقلنا لا كفاءة فيه لتفسير النقص الذي يشوب الخليقة، ولكن لا شيء يستعصى على الوصف أو الفهم في هذا الأمر، ولا بد أن تتواجد التصدعات في هذا العالم، إذ إن الدنيا ليست هي الله

جل شأنه، وأن هذا الاختلاف أو التباعد لا بد وأن يتجلى بدرجات مختلفة في جسد الخليقة ذاته، فحتى الجنة لن تكون جنة دون الحياة. ويعمد علماء الجمال العقلانيون إلى الرد على مقولة عدم كفاءة العقل عند المتدينين بأنه إذا كان ذلك صحيحاً فإن عقلنا لن يكون أقل عبثية من الحياة ذاتها، ذلك أنه يقصر عن بلوغ الغرض منه. ولو أننا صرفنا النظر عن حقيقة أن العقل ratio لو كان مُلهماً حقاً لاستطاع أن يبلغ أبعد مما يُقدَّر له بعض اللاهوتيين، إلا إنه ليس من مهامه اقتحام الأسرار الحقيقية، حتى إن المداخلة العقلانية تفقد منطلقها على كل الأوجه، فالعقل ليس له سوى وظيفة عرضية على الأقل قياساً بما فوق العقلي، وهو أبعد من أن يكون الذكاء بأكمله. ويحتاج الإنسان الموسوم بالخطيئة أن يخطو الهوينى وهو يدور كي يصل إلى جَوَائِهِ مُلْهِمَةً عن طريق بَرَائِيهِ وأن يصير بكامله 'جوانياً'، أو أن يصير واعياً بمحتواه الجواني، وعلى الذكاء أن يدور بين طبقات الصيغ التي تتسم بالبرانية.

ويتضمن البرهان الغائى أيضاً برهاناً 'جمالياً' بالمعنى الأعمق للاصطلاح، وهو يتجلى من هذا الجانب بشكل أقل من البرهان الكونى cosmological أو البرهان الأخلاقى moral، إذ إن الوعي بالشفافية الميتافيزيقية للجمال وبإشعاع الأشكال والأصوات يستلزم وعياً بصيرياً في استيعاب ما يُسمع وما يُرى، مثل ذلك الذى كان لجلال الدين الرومى وراماكريشنا، والذى يستطيع أن يتصاعد من الظواهر إلى الجوهر مباشرة حيث التناغمات السرمدية.

ولا يتمالك المرء في سياق هذا الجانب المخصوص من البرهان الغائى
تجنب ملاحظة الكيفية التى غدا بها العالم الحديث فريداً من نوعه بين
الحضارات، وذلك باختلافه عالمًا من القبح والتفاهة على أساس
فكرته عن الحضارة اليونانية كى تصبحا طبيعة يومية تتلبّسان فيها
بلا حياء بالجمال 'الأصيل' و'الحقيقى'، تصاحبها وجاهة الطنطنات
التي لا تتجاوز دائرة أحلام الترف واللهو، ومن هنا يأتى كل ما
يتعلق بكلمات مثل 'الشاعرى poetic' و'بهجة المنظر picturesque'
و'الرومانسى romantic' و'المغرب exotic'. وليس هناك ما هو
صدفة، ومغزى تلك الظاهرة العجيبة أنها تحو المقولات الطبيعية
التي تبرهن على وجود الله جل جلاله، وتحو في الوقت ذاته قدرة
الإنسان على الاستجابة لها. ويجوز في إطار المرتبة نفسها من الأفكار
أن نذكر التمايز الحاد الذى جعلوه فاصلاً بين الجانب الرومانسى
للحضارة التراثية وجانبها 'الحقيقى' البائس. ولا يحلن أحد بإنكار
وجود ذلك البؤس، فمن المستحيل ألا يُوجد، ولكن قصر صفة
'الواقع reality' عليه وحده أمر شيطانى بلا مرء. فالشيطان يرى
الخلق كما لو كان ينظر في مرآة محطمة، ودائمًا ما يختزل الجوهرى
الذى هو المحتوى الرمزى الإيجابى ويحوى صفة الجمال إلى مستوى
التشوه العرضى، والإنسان في نظر الشيطان هو الجسد الذى ينوء
ببؤسه في عالم دنس عبثى دون أن يكون وراء ذلك شىء البتة، ولن
تغنى التناسبات ولا التعويضات فتيلًا، فليس هناك معنى لشيء،
وكل ما هنالك لعب للصدفة بلا معنى، ومن يصدق ذلك ويؤمن

به هو المحدود بين الأذكاء والشرفاء، وهذه الطريقة في النظر إلى الأمور هي في الطرف النقيض لنبل الروح الذي يفترضه البرهان الغائي، ومرة أخرى نرى كيف أن كل برهان يستلزم صفات ذاتية ليست ذات ندرة خاصة ولكنها طبيعية حسب معايير السماء.

ويبقى لدينا البرهان الذوقي أو الأسراري على وجود الله جل وعلا، ونحن نُقرُّ مبدئيًا أنه لن يعنى شيئًا منطقيًا في غياب المعرفة المذهبية بالنسبة لمن لم يتذوق تجربة التوحد، ولكن ما من سبب يدعو إلى تزيفها مجرد أنها غير قابلة للتواصل، وقد كان ذلك هو خطل كانط الذي أضفى اصطلاح 'السحر الأبيض' theurgy على الذوق المباشر للجوهر الرباني. ويتمى البرهان الأسراري إلى مرتبة الجدل البراني ويحمل معاييرها، فالإجماع الذي شهد به الأولياء والقديسون على ظهر البسيطة في كل العصور هو معيار لكل ذى إيمان صحيح، ما لم نسلم بأن الجنس البشرى لا ذكاء فيه ولا كرامة له، وإذا لم يكن له هذه ولا تلك، وإذا لم تكن الحقيقة دائمًا في متناوله فلا أمل له في اكتشاف الحقيقة وهو على نقيضها in extremis. وتظل فرضية عبثية الدنيا والإنسان خارج مطالنا، فلو أن الإنسان الحديث على هذا القدر من الذكاء فإن الإنسان القديم لم يكن على ذلك القدر من الغباء، ويتضمن ذلك التأمل البسيط أكثر مما يبدو على ظاهره للوهلة الأولى. وبناءً عليه، وقبل أن نقر بأن البرهان الأسراري غير مقبول من ظاهره، يجب ألا ينسى المرء أن يسأل نفسه عن نوعية الناس الذين يطرحون هذا البرهان. وليس هناك معيار مشترك بين الجدارة

الفكرية والأخلاقية لأعظم المتأملين طرًا وبين عبث أوهام المحدثين حتى لو اقتصرنا على ذلك فحسب، فلو تعيّن علينا الاختيار بين مفكر موسوعى أو آخر وبين المسيح عليه السلام لا اخترنا المسيح، وقد نختار حتى من هو أقل منه مقامًا ولكنّا لن نخطئ في اختيار جانب المسيح عليه السلام.

أما فيما يتعلق بالقضايا التي يطرحها البرهان الأسرارى ونقائضها التي يدفع بها منكرو ما فوق الطبيعى، والذين يُنكرون على الغير الحق في طرح برهانهم على قدم المساواة دون أن يكون لديهم سبيل إلى عناصر يقينهم، نقول إن استحالة تعبير المتأملين عن معرفتهم ليست دليلًا بحال على انعدام تلك المعرفة تمامًا، كما تحو الغفلة الروحية للعقلانى خطل إنكاره. وكما أشرنا من قبل إلى أن واقعة المجنون الذى لا يدرك بجنونه ليست دليلًا على عدم جنونه، وكما أن ذا العقل السليم لن يستطيع أن يُبرهن لمجنون على صحة عقله هو، وهذه الأمور تكاد ترقى إلى جنس الحقائق البديهية، ولكن معناها غالبًا ما يتوه عن الفلاسفة وغيرهم ممن هم أقل ادعاءً منهم كما يتوه عن المجانين.

ولقد تأكدت استحالة وجود برهان على صدق نبى أكبر من برهان أصالة وصدق الوحى الذى يتنزّل عليه، وهذا يُبين الجهل بالمعيار الذى تحمله هبة النبوة ذاتها، وتكاد تتساوى عمليًا مع القول بأنه من المستحيل البرهنة على أى شىء كان، حيث يُمكن نقض كل القضايا بلاغيًا باللجوء إلى نوع أو آخر من السفسطة، والذين يدفعون بأنه ليس هناك ما يُسبغ يقينًا مطلقًا على رسول إلهى لا يُطالبون أنفسهم

بالبرهان على أنهم لا يحملون في يقظتهم^{٤٠} أو حين تكون مصالحهم في خطر^{٤١} ومن الواضح أن المرء يستطيع التسليم نظرياً بعدم وجود ذلك البرهان ولكنه لا يستطيع إنكار القناعات التي لا يشك فيها الآخرون.

والعلم الحديث في إنكاره عملياً ومبدئياً لكل ما هو أصولي حقاً وما بنى على ذلك من رفضه 'الشيء الوحيد الذى نحتاج إليه'^{٤٢} هو أشبه بهندسة مستوية لا وعى لديها بالأبعاد الأخرى للوجود^{٤٣} وتتوصل تماماً في حقيقتها أو وهمها حيث تراكم كجاً هائلاً من المعطيات في حين تُلزم نفسها بتخمينات أكثر تعقيداً انطلاقاً من وهم أن الطبيعة سوف تخضع بأن تفصح عن كامل أسرارها^{٤٤} وسوف تسمح باختزال نفسها إلى معادلة رياضية من نوع أو آخر^{٤٥} وهذا العلم البرومى يصطدم بمعضلات تكشف فساد فرضياته^{٤٦} وتبدو وكأنها تصدعات غير منظورة في تلك المنظومة القائمة على العناء الردى^{٤٧} ويجرى بلا هوادة سدُّ تلك التصدعات بفرضيات جديدة في دائرة مفرغة لا رادَ لها^{٤٨} وبكل المخاطر التي نعيها من ورائها^{٤٩} وبعض النظريات ومنها نظرية التطور يتحول عملياً إلى عقائد بفضل المنفعة منها إن لم يكن بفضل معقوليتها^{٥٠} وليست تلك المنفعة عليية فيمكن أن تكون فلسفية أو حتى سياسية أو فردية حسب الحال.

٤٠. يساند الإلحاد 'العلى' بشكل غير مباشر فرضية الفضاء الفارغ empty space ومن ثم الانقطاع discontinuity وهو أمر يستحيل تطبيقه باتساق على الدوام، فإنكار الفيض والاستمرارية بما فيها الإيقاع واللطف الرباني هو بمثابة إنكار مادة الوجود الكلية، وكل ما تعنى من التجانس والتعالى.

ولنؤكد مرة أخرى على أن نظرية التطور هي بديل لنظرية الفيض التراثية، وتقوم على إنكار العلاقة بين المحيط والمركز^{٤١}، وهكذا يُنكر وجود المركز وهو منبع الفيض ومصدر وجود أنصاف الأقطار التي ترشد وتشير إليه من المحيط، ثم تجرى محاولة وضع كل علاقة هيكلية على منحني المحيط بدلاً من البداية من أسفل إلى أعلى بدءاً من المستوى الجسداني ومروراً بالنطاق الحيوي، وتصاعداً نحو الحقائق التي تبدأ بما فوق الشكلائي وتنتهي بالمبادئ الأولى أو قبل الكونية، وتجلى في ذلك بنية تخيلية متنامية تتقدم من المادة والحياة النباتية والحيوانية إلى الوعي الإنساني، والذي يُعتبر بذاته عرضاً زائلاً. ويتخيل بعض المتهورين ممن يعتقدون أنهم مؤمنون أن إنساناً فائقاً Superman من نوع ما سوف يحتل موقع الإنسان على الأرض، وسوف يُبرهن حينذاك على أن إنسانية المسيح عليه السلام أجدر بالاحتقار^{٤٢}، وأن هناك 'عبقرياً' من نوع ما سوف يتخيل في نهاية سلسلة 'التقدميين' شيئاً لن يخجل من تسميته 'الله'، وليس ذلك سوى مطلق زائف متلبس بتعالٍ زائف أيضاً، فالدائم جل شأنه هو الأول أولاً والآخر أبداً، وقد فاضت المخلوقات في المدار الجسداني بطريقة

٤١ ولا يجب أن تختلط هذه بالزندقة الحلولية، والتي لا سبيل فيها إلى الميتافيزيقية، والتي تقتزل المبدأ إلى مستوى التجلي، أو الجوهر إلى مستوى المظاهر العارضة.

٤٢ فالله جل جلاله يتجلى بذاته مباشرة فقط في حضور المطلق في النسبي، وهو لذلك 'مطلق نسبياً'، وتلك المطلقة النسبية هي بذاتها مبرر إمكانية وجود الإنسان العاقل homo sapiens، وقد يتمكن الإنسان من الاختفاء لو شاء له الله جل وعلا، ولكنه لا يستطيع تغيير نوعه إلى نوع آخر، والأفكار الأفلاطونية في هذا الشأن هي إمكانيات محتملة وليست مجرد وجود ضبابي، وكل إمكانية هي ما هي، وهي ما يجب أن يكون.

متصلة ومتقطعة في آن، تنبثق من المركز ومن أعلى ولا 'تتطور' من حيث صدورها عن المادة ومن أسفل، ولكن الخلائق جميعاً في الوقت نفسه وبشكل يفوق منظور الإنسان 'يحتويها' الله جل جلاله وتصدر عنه، وكل تصورات العلاقة بين الله جل وعلا والإنسان ما هي إلا حوار فردى صادر عن النسبية.

إن البرهان الأسرارى هو دائماً مشاركة في الطبيعة العميقة للأمور، وهو بالتالى يستبعد ويفتد كل التكهّنات التى من شأنها تزييف صورة الحق فى داخلنا ونقل الأفكار الربانية المعصومة إلى مستوى الصيرورة والتحوّلات. ويرغب الإنسان الحديث فى قهر الفضاء، إلا أن أقل درجات التأمل أو التعقل المثلّم بالحقائق الميتافيزيقية يحمّلوننا إلى آماذ تبدو منها كوكبة المسلسلة nebula of Andromeda مجرد حدث غير ذى بال.

وتسمح لنا تلك الاعتبارات بتأكيد بعض نقاط تلامسنا معها فيما سلف، فالعقلية البروميثية تؤمن بأنها بنت للصدفة تتحرك كما يحلو لها فى فراغ، وقادرة على 'خلق ذاتها' فى إطار من الوجود الخالى من المعنى، وتبدو الحياة عبثية، ولكن ليس هناك من يتنبه لذلك العبث، وهذا حال نمطى لعبث الإيمان بالمظاهر فى عالم عبثي يُظنُّ أنه قادر على ملاحظة ذلك العبث. والإنسان الحديث جاهل حتى بما تكشف عنه أبسط قواعد الفقه، التى تأتى ولا شك فى لغة الصور وحمية الانفعالات، إلا أن فيها الكفاية للوفاء بأغراضها، أى تأكيد ارتباطنا بالجوهر والوجود الأسمى والوعى والحياة التى ما نحن فيها سوى

صِغَ عرضية عابرة، ولا تشعر تلك العقلية بالتالى بورطتها فى ملحمة صرحية ليس ذلك العالم الصلب منها إلا خيط عنكبوت وائو. والوجود غير المرئى والضمنى متشبيّ وليس مجرداً، فهو ينام ويصحو ويتنفس، ويمكن أن يجعل من العوالم هباءً، ويصير الفضاء والزمن والإنسان دقائق من شظايا وجود وحركة تفلت من كل مقاييسنا، ومن كل ما يُمكن أن نتخيل. والجوهر الإلهى يتصل من كل الخصائص المحددة للمادة، ومن كل ما يتعلق بالسيولة الحيوية، وتجانسها يعنى دفقاً متعائياً تتجلى آثاره حقاً فى الآفاق حولنا وفى أنفسنا، وليس الجسد هو الحياة ولا الحياة هى الذكاء، ولكننا لا نستطيع استيعاب وجودها بكفاءة وبمرجعية التصنيف الأرضى فحسب.

ومن الخطل إذن أن نعتقد أن أساس وجودنا هو المكان، وأن العوامل التى ستحكم مصير الإنسان منطقية فيه، لكن الحقيقة أن أساس وجودنا الذى هو خالد ومتحرك فى آن واحد فى 'فضاء فوق supra-space' لا نستطيع تصوره سوى عن طريق قلب مُلهم Heart-Intellect، وهو ما يتفجر عنه تلك الحالات من الوعى الكلى، والتى يتحدث إلينا الوحي بشأنها رمزياً. ويمكن الخطل فى الاعتقاد بأن الأسباب التى تحدد مصير الإنسان وتاريخه، أو تلك التى تحمله إلى مصيره، تنتمى لمرتبة المادة عندنا أو 'لقوانين الطبيعة'، ولكن الحق أن الكون المرئى بأكمله يرتكز على بركان خفى وفى عمق أنطولوجى أبعد يرتكز على محيط من السكينة لا شكل له، ويتخيل الناس أن هذه الأرض وتلك الجبال والأجساد لا يُمكن تدميرها سوى بقوى من

مستواها وبتكريزات من الطاقة تنتمى إلى عالمنا العضوى، وما لا يعرفونه هو أن هذا العالم الذى يبدو منيعًا فى زُخْرَفِهِ يُمكن أن ينهار من الداخل ab intra فى لحظة، حيث تتراجع مادة الكون إلى الداخل بعملية تحول transmutation، وأن الفضاء بكامله سوف ينكمش إلى بالون فارغ من الهواء، وباختصار فإن التراخى وعدم المثابرة لا يُؤثران فحسب فى الأشياء التى فى حيز فضاء يُفترض ثباته بسذاجة، بل ويؤثران أيضًا فى الوجود ذاته وبكل مصنفاته. وتتكون طبيعتنا من مقدرتنا على الهرب إلى أبعد أعماقنا كي نصل إلى 'المركز' الذى لا يتغير' من كونٍ أكبر قد غدا أكثر تصلبًا وقسوة، ونتوحد بالخالد أبداً حيث كانت نشأتنا. وما يُثبت هذه الإمكانية هو قدرتنا على استيعاب الخلود الذى يَبْهُتُ بحقيقة الوحى، وهو فريدٌ فى نوعه ومتعددٌ فى تجلياته فى آن واحد.

ولو تكلمنا من الناحية المنطقية عن الصدمة التى يُعانينا البعض من تشاكل خصائص رب التوراة مع الإنسان والتى ترقى إلى الدهشة من وجود الإنسان بما هو، أى إن الحقيقة التى نسميها 'الله' تنزه وعلا تتخذ بالضرورة مظهرًا بشريًا خاصًا فى تماسها مع الكائن الإنسانى، ولا يصح أن تُفهم تلك المظاهر بمعنى أنها إنسانية بطبيعتها^{٤٣}، والعقل المُلهَم

٤٣ فلو أن المتون المقدسة تصف الخليفة ببساطة وتركيب ولغة صورية، وليس فى شكل تحليل على مسهب، فذلك لا يثبت خطأها، ولكننا لا نحتاج فى ذلك المستوى لأكثر مما تصف. وكل العلوم البروميتية والدينيوية حتى لو بدت متوازنة من حيث انضباط المعطيات هى فى الواقع ضارة فيما يتصل بأثارها الإنسانية. وهذا هو المغزى الحقيقى لمحاولة جاليليو التى كانت محاولة تحمل نبوءة الغرور euphoria العلمى، والآلات والقنبلة الذرية ونظريات الفلك

الكلّي والوحي هما منبع معرفتنا بالله جل جلاله في الوقت ذاته. والعقل المثلّم يعرف كل شيء من حيث المبدأ؛ إذ إن كل المعرفة الممكّة مفطورة في مادته؛ وتعدّ باليقين المطلق لأن معرفته 'وجود being' أو مشاركة في وجود وليست مجرد 'رؤية seeing'. والواقع أن الإنسان باعتباره ابنًا للخطيئة قد فقد الاتصال بلبه فوق الشخصي؛ حتى لم يبق له شيء سوى ضوء ضئيل هو العقل الاستدلالي ووراءه الصيغة الجدلية غير المباشرة للذكاء؛ وهي تُشاكل بصيرة العقل المثلّم في حدود افتراضيتها وتشظيها. ولو ترك أحد طفلًا ليعيش بين الحيوانات فلن تزيد معرفته بالله جل جلاله عن معرفته باللغة؛ وهو أمر يُبرهن على أن الإنسان لا يستطيع الاعتماد في كل شيء على موارده الذاتية؛ وهو ما يحدث في الأحوال المعتادة على الأقل. والوحي هو الذي يُسبغ على الناس معرفة روحية في مستويات متعددة؛ ويزجى للناس حقائق هم غافلون عنها؛ ويوقظ فيهم عقلاً مُلهمًا ظل كامنًا حتى الآن. والحقائق الدامغة التي تتصل بالوجود وتشير إلى حقائق غير منظورة تحدّدنا وتحدّد مصائرنا التي نتظرنا بعد الموت؛ وليست مفروضة علينا من خارجنا بل تكمن فينا بوضوح الماس وبريقه المذهل لتكوّن جانبًا من كياننا ذاته.

وقد انطبق الوحي والعقل المثلّم عند الإنسان الأولاني؛ وكانت العوارض لا تزال ذات شفافية؛ فلم يكن هناك 'وجهة نظر' ولا 'منظور'؛ في حين تعدد الوحي في الأزمنة المتأخرة وهو ما نعبر

لا نهم في ذاتها لولا ثمار الشجرة المحرمة التي تسم الإنسان في واقعه de facto.

عنه هندسيًا بأنصاف أقطار تصل بين نقاط المحيط والمركز، ويناظر منظور الإنسان الأولانى الدائرة بكاملها وكان المركز واحدًا فى كل أين، كما أن الجوانب التى تحدُّ عقل الإنسان فى التعبير بالأشكال أو الرموز لم تكن قد نجحت بعد فى اعتقال العقل الإنسانى، وصارت موجبًا للقول بتعدد الأشكال، وكل منها يُعبر عن الحقيقة الواحدة ذاتها باسم الذات فوق الأقتومية، فى حين يقتصر فى الوقت نفسه على تجلٍّ أو آخر من تجليات الأفتنوم الربانى. وما يهيم فى وجود تلك التجليات المتعددة هو أن نعرف أنها جميعًا تتحدث باطنياً بصيغة مطلقة، إذ إن المطلق هو الذى يتحدث فى باطنها، ولكنها تتزيا ظاهريًا بلغات ذات أطراف عقلية خاصة وفى أنظمة عارضة مخصوصة غايتها الإنسان، والإنسان الذى يتحدث إليه بهذه الطريقة منبثٌ بما هو عن الوحى الباطنى المباشر الذى هو 'طبيعى بشكل فائق الطبيعة'.

وهناك برهان من نوع مختلف تمامًا عما سبق من البراهين عن وجود الله جل شأنه وعالم الغيب، وهو نوع من البراهين التى تتجلى فى الظواهر، ألا وهو المعجزة. والمعجزة على خلاف ما يعتقد معظم الناس، ودون أن تخالف العقل بأى شكل كان، لا تحمل فى طياتها أمورًا ملبوسة تبرهن على غاياتها، فاليقين الذى يحدث عندئذ لن يكون سوى على سبيل التقريب لأن أسباب المعجزة لا يمكن التحقق منها^{٤٤} وهذا هو الاعتراض الذى يُدفع به غالباً لنقض الاعتقاد المقصود.

٤٤ وهناك بالفعل ظواهر سحرية تتبدى فى شكل معجزات، دون أن يكون لها صلة بأسبابها.

ذلك بالإضافة إلى الإنكار المعتاد لهذه الظاهرة بما هي. فما توجد المعجزة من أجله وما يحدث في الواقع لا يعدو هتك حجاب، فهي تعمل كمدخل جراحى في واقع مريض، وبعيداً عن مجرد المطارحة المجردة فإنها تزيل العوائق بطريقة ملهوسة، فالمعجزة تهدم حائطاً يفصل بين الوعى البرانى المبول على الخطأ والوعى الجوانى المعصوم بعلم ربانى مبارك. فهي تخلص الروح من قوقعة الجهل 'بصدمة علاجية' ولكنها تصير لاشيء إذا اقتصررت على الإقناع بالظاهرة، لأنه والحال هكذا كما رأينا يمكن للشكوك أن تعيث فيما يتصل بمستوى ومغزى الظاهرة المعجزة.

والظواهر المعجزة لا تملك إلا أن توجد من واقع أن المرء يُعاین ما هو فوق طبيعى من ناحية، وما هو طبيعى من ناحية أخرى، ثم إن ما فوق الطبيعى ليس مقابلاً ضدّاً للطبيعى، فهو بذاته طبيعى فى المستوى الكلى، فلو أن المبدأ الربانى متعالٍ بالنسبة إلى العالم وهو فى الوقت ذاته يُحيط به داخل مادته الفريدة فلا بد للمعجزات من أن تحدث، ولا بد للساوى أن يخترق الأرضى بين حين وآخر، والمركز لا بد وأن يتجلى ببارق نور من المحيط. ولو اتخذنا مثلاً من عالم المادة فإن الذهب والماس لن يعجزا عن التجلى كمعجزة فى ركام المادة الحاملة، ومن الناحية الميتافيزيقية فإن المعجزة هى احتمال بما هى، فلا بد من تجليها على مشهد من الكون بأكمله.

ويعيدنا هذا إلى البرهان الغائى، فالتناسق أو الجمال، وسواء أكانا داخلين أم خارجين، فيها ما يُقنع بمجرد وجودهما وفيها الخلاص

والنجاۃ، والجمال شأنه شأن المعجزة من حيث احتواؤه على تلك القدرة 'الخيمائية' في التحرر عندما يرتبط بالحق وبالقدس، وهذه القدرة من نصيب أولئك المدعّوين لفهم هذه اللغة، والتي يمكن حقًا وصدقًا أن توصف بالملائكية. وولى الله Avatara لا يُقنع الناس بحديثه وأعاجيبه فحسب، فهو يشع باليقين بالدرجة نفسها في اتساق كيانه المنظور، وهو ما يُتيح لنا لمحة من شواطئ اللانهاى، ويحجى أعمق الأسواق ويهددها، ويتجلى ذلك التناسق فوق الإنسانى فى الفن الشعائرى، وفيه القدرة دون حاجة لبرهان على التماس مع مركز الروح وتخلل التكلسات التى تفصلها عن السماء وتجعل منها كيانًا غريبًا عنها.

الْبُرْهَانُ الْقَائِمُ عَلَى الْجَوْهَرِ

إن الله عز وجل هو وجودنا، و يترافق الخير والوجود منطقيًا وأنطولوجيًا^{٤٥}، والتسليم للواجد سبحانه الذى لا تتطلب الأديان سواء هو اتساقنا مع الخير الكلى أو الخير ذاته. ولو كان فينا خير فذلك لأن وجودنا خير، فإذا كانت مشاعرنا صادقة فلن تستطيع معارضة الخير الكلى، ولو حدث تعارض فذلك لضلال المشاعر.

إننا عرضُ accident لا جوهر substance، وليس فينا خير من مصدر سوى الجوهر الكلى، ولا تتجاوز حريتنا الاتساق مع الجوهر الذى منه نشأنا والذى هو الحرية بذاتها. والوجود اتزان وعدالة كامنة خفية، أما نحن فحالات متنوعة من عدم الاتزان، وقطرة من المحيط لا تملك التمرد على المياه، فإذا لم يكن إحساسنا بالعدالة ضلالاً فهو من الله جل وعلا، ولا يملك ذكاؤنا أن نذو إلا أن يكون الذكاء ذاته.

وهناك سلوكان محتملان أمامنا، فإما أن نتمرد على المعيار الطبيعى باسم خصوصيتنا أو انحرافنا، وإما أن نتسق معه ونعيد إدماج أنفسنا مع الاتزان الكلى. وانحرافنا يَبِّنُ بذاته حيث إننا نواجه تبعات قصورنا الوجودى ونقصنا الفردانى فى تجربة وجودنا فى منقانا الأرضى، والتمرد على وجودنا هو تمرد على ذواتنا.

ويعبر كل مشرب روحى عن العلاقة بين الجوهر والعرض وبين

٤٥ والله جل جلاله أخطر من ذلك بما لا يقاس، ولكنا نتناول هنا وجه الله المتجه إلى العالم والإنسان.

الخلق والحساب وبين المصير إلى الجنة أو الجحيم، وفي النهاية تأتي الساعة. وفي كل تلك 'الأحوال' و'الأحداث' التي تجري على الجرم الأصغر أو الجرم الأكبر تجليات للعلاقة التي تصل الجوهر بالعرض وتفصله في آن. ولكي نفهم ما هو الجوهر وما هي العلاقة بين الجوهر والعرض، ولكي نفقه أن كل شيء فرداني يُشارك في كليها في حين لا يتجاوز وجوده العارض في علاقته بالجوهر الأسمى، علينا أن نفهم ما هو الدين وما هي الميتافيزيقا.

وعندما نتحدث عن 'الجوهر' فإننا نحاول تصوير الهوة التي تفصل بين الله عز وجل وهو جوهر مُطلق قائم بذاته وبين ما يُوجد بشكل ثانوي فحسب، والذي تكمن أسباب وجوده العميقة في رحاب حقيقة أعظم وأسمى. واصطلاح Substance بمعنى الجوهر القابل مستخدم هنا تفضيلاً عن Essence بمعنى الجوهر الفاعل حتى يسمح باستيعاب نوع من الاتصالية بين الجوهر والعرض، ويمكن أن يتشاكل مع مثال المياه بعمومها وقطرات الماء بخصوصيتها، والعلاقة بين الجوهر Essence وبين الصورة form تتشاكل مع مثال النواة والثمرة، أو النار وما تأكل من حطب، فـ'ابراهيم' ليس من هذا العالم^{٤٦}. والجوهر القابل يُضاهي مركز لولب في حين أن الجوهر الفاعل يُضاهي مركز دوائر متراكزة، ويمكن أيضاً أن نقول إن فكرة الجوهر القابل هي أقرب إلى فكرة اللانهائي في حين أن الجوهر الفاعل هي أقرب

٤٦. ابراهيم مقيم تماماً عن العالم، حيث لا تنسحب عليه أي من الصفات المحددة التي تنتمي إلى العالم، والذي يصير التجلي الكلي للعالم بأكمله هباءً إلى جانب لانهائيته.

إلى فكرة المطلق، وأخيرًا فإن الجوهر القابل له وجه أنثوى، في حين أن الجوهر الفاعل له وجه ذكوري.

ولن يرى بعض الناس في البرهان القائم على الجوهر الفاعل سوى وجه الحلول pantheism وذلك لجهلهم بالتواصل الأنطولوجي الذي يصل بين الوجود الأسمى والموجودات، وهي ليست تواصلًا ماديًا من أى وجه كان، ولا تجب العلاقة بين التعالي والمفارقة بل تعنى تأكيدها بالفعل. إن الكون يحمل سمًا ربانيًا، وذلك لسبب بسيط هو أنه بفضل معجزة الوجود لم يعد ذلك الوجود لاشيء. فلو نظرنا إلى ذلك كموع من الحلول فنحن مضطرون إلى القول بأن الحلول لم يكن دون بعض الفائدة حين يُنظر إليه من منظور خاص ألا وهو التجانس الميتافيزيقي أو تحاشد ما ليس 'لا شيء' أو ما ليس 'لا واقع' أو ما ليس 'لا استحالة'. فيمكن القول بأن ما ليس لاشيء فهو الله جل وعلا، لا في خصائصه الحسنى ولكن في جوهره الأنطولوجي.

وترى البوذية الجوهر لا باعتباره الرب المبدع للعوارض الكونية ولكن باعتباره الاتجلى أو اللاوجود في علاقته بالعالم المتجسد، أو 'كهراغ' في علاقته بعالم الكثرة والوهم الدنيوى، ولهذا لم يتوجّب على تلك الحضارة الوصول إلى فكرة 'الله' «لَقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» لأن ذلك سوف يعنى من وجهة النظر المقصودة تدخل شيء من الفيض الكوني في اللاوجود، أو بتعبير آخر سوف يعنى انعكاس شيء من التجلى في الحقيقة المبدئية، ولكن حيث إن التجليات بالنسبة إلى اللاوجود اللانهائى ما هى إلا لاشيء حيث لا تتصف عناصرها بالصلابة ولا

الدوام فتبدى بدورها 'كفراغ' أو جوهر قابل Substance أو واقع Reality، والنظر من هذه الوجهة يجعلها حقاً كثرة ليس بالطبع بالمعنى المكانى أو أى نوع من المادة ولكن بفضل هويتها التى تصيبها التصدعات الدنيوية.

ولكن من وجهة نظر معاكسة تماماً فإن الواقع قد تشخص وأنه أحياناً يفعل ذلك بإصرار ينجح فى إخفاء طبيعة جوهره Substance ويعرّض تعالیه للمخاطر فى الآن ذاته، إلا أنه يبقى من الصحيح أن الجوهر ذاته هو ما يتجلى فى ذلك الجانب، وذلك بالقدر الذى يتسع به الوعاء الإنسانى، حتى إن المطارحة حول قيمة مفهوم تراثى أو آخر تصبح بلا ثمار خاصة وأن الجوانية قد أعادت تأسيس الإجماع. فإذا كان لدى الموحدين أفكاراً جوانية تكافئ 'اللاوجود' البوذى فإن البوذيين من ناحيتهم لديهم أفكار تكافئ صورة الرب فى التوراة والقرآن، وأميتها بوذا خير مثال على ذلك، والذى هو إنسان حق من ناحية ورب حق من ناحية أخرى.

ولو أضفينا رمز الماء على الجوهر القابل Substance فيمكن للبوذيين القول بأنه حال 'اللاتموج' أو 'اللاتشكل' وهكذا يُحافظون على طبيعة المياه الخالدة، أما عند الموحدين الساميين وعند الآريين أيضاً فالجوهر هو السبب الكافى للتموج والرضا، وليس هناك فى تلك العوارض ما لم ينشأ من عنصر الماء الذى يتجلى به كل احتمالات الخلق^{٤٧}، وعلى

٤٧ ومن هنا جاء استخدام الماء فى شعيرة التطهر، وهى التى تعيد الإنسان إلى الجوهر بطريقة فعالة وافترضية فى أن واحد وذلك حسب منظوره.

كلّ فالبوديون ينظرون نظرة ميتافيزيقية إلى تلك العلاقة بين الجوهر والعرض حين يؤكدون أن سمسارا Samsāra ونيرفانا Nirvāna هما أمر واحد.

ولا يمكن تفسير قانون كارما Karma أو العدالة الكامنة في الفعل ورد الفعل إلا بموجب عودة العرضى إلى الجوهر، وهى عودة لازمة عقلاً بفضل طبيعة ما هو عارض ومن قبله طبيعة الجوهر القابل Substance، وحقيقة أننا عَرَضُ حيث إننا نوجد دون أن نكون مطلّقين تفسر المواجهة مع الحق Truth أو الإله المتعالى جل جلاله، و'الشر' هو ما يحول بين العارض القائم على غيره وبين القوَّام بذاته، والحساب هو اللقاء الذى لا مهرب منه مع الوجود أبداً، أى مع معيارنا أو مثالنا الأولانى. وتفسر علاقة الجوهر بالعرض هذه معنى الميل التعبدى، مثل العبادات والطاعة والتقوى وحب الله عز وجل، وإذا كنا نتعبد لله جل جلاله لتتسق مع الوجود أبداً فلا بد أن نعى عَرَضِيَّتنا وطبيعة الجوهر الذى تعتمد عليه، وعقلنا مفطور لهذا الوعى وبدونه لا يكون العقل شيئاً، وأن 'يثور' المرء بتعبير العقلية الشيطانية هو أن يتجه إلى عكس ما تقودنا إليه طبيعتنا الأعمق، وبالتالي إلى عكس طبيعة الحقيقة المطلقة. ولا يُمكن أن نشور بشكل معقول إلا على أنفسنا أو على تمردنا وكفودنا.

أما عن عرض الحياة على الأرض، فإن الجوهر القابل يتمثل نسبياً أو كلياً بموجب ما قَدَّرَه الغيب، فالخلود فى الجنة أو النار هو حالة محددة بالقياس إلى غموض الحياة الدنيا، ولا نستطيع تخيل أبعادها الكاملة،

والأمر الضروري هو ألا نغض الطرف عن أن النسبي، وحتى ما هو أكثر منه عرضية أى الصورى، دائماً ما يخضع لمحددات تكون علامة على 'نقص المطلقية' فيه، فإذا كان فى الجنة والنار بالنسبة إلينا شيء من اللاتناهى فى مفهوم الخلود فذلك لأننا لا نستطيع تخيل حدودهما، ثم إنه من غير اللازم أن نشغل أنفسنا بها حيث إن السبب الكافى فى علم الأخرىات السامى eschatology هو التعارض فى وعينا بين العابر والمحتوم، وبين الفعل والهوية، بين المظهر المتغير وطبيعة الأمور المنزهة، ويبدو لقراءتنا الضالة أن السماء تعارض المحتوم والمعصوم أيّاً ما كانت الإمكانيات الكامنة فى ذلك البعد^{٤٨}.

وبالإشارة إلى فكرة الغيب the beyond، فقد قيل إن الزمان والمكان وباقى الأحوال من شكل وعدد ومادة تنتمى إلى الوجود المتجسد فحسب، ولا تنطبق على ما خرج عن حدود الحياة الأرضية. والحق أن هذا الرأى لا يخلو من الصحة، فلا ريب أن الصيغ تختلف بين مرتبة وجود وأخرى، إلا أن التصنيفات الأرضية ليست وليدة الصدفة، ولا تملك إلا أن تكون رموزاً لمبادئ الكون الكلية، وحيث إن كل ما فى الكون منظوراً وغير منظور يحتاج إلى 'القبض' و'البسط' معا فى الوقت نفسه، فهناك نوع من المكان ونوع من الزمان فى كل متى وكل أين، وما يختلف هو الصيغة فحسب، وربما اختلفت معها طبيعة

٤٨ ويمكن أن نقول من منظور المعتقدين بهجرة الأرواح إن النسبى بشكل وهمى يضع نفسه نقيضاً لطلق، وأحوال ما بعد الحياة أيضاً تنتمى إلى النسبية طالما كانت الصيغة الشخصية موضع نظره فالغيب يُشكّل جزءاً من الشهادة والعصمة تنتمى إلى المبدئ فحسب، وكل ما غير ذلك يدور حول المحور الربانى.

التنوع بمعنى إمكان استيعاب حال مكاني أو زماني يحتل موقعًا مختلفًا في البنية عما كان عليه في الأرض، وهكذا تكون أحوال الوجود دائمًا في اتساق مع الطبيعة الكامنة للقبض والبسط، وأيضًا مع السكون والحركة، والواقع أن الأخيرين منطبعان على الأولين.

وسيكون المختارون جوانب من الجوهر وهم بذلك أعراض بدرجة ما، في حين أن الملعونين على عكس ذلك سوف يكونون تبلورات للعرض، والتبلور يعني الصيرورة إلى نوع ما من المادة الجامدة، فهم مخلوقات رفضت أن تكون ذاتها، وبكلمات أخرى يُقال إن الجنة والجحيم 'خالدان'، ولو صرفنا النظر عن الغرض الوعظي وراء هذا التعبير فإن الجوهر القابل سيقوم بدوره ويخينا حتى لو تزيا بالعرضية، فالعرض يُصينا بالعنة لأن الفرصة حينما تتاح له ينزع لذاته صفة الجوهر أو صفة المادة الأولى *materia prima*، أو صفة أن يكون غاية ذاته. أما الجوهر فيعني الدوام كما تعني المادة المطلقة الأبدية، والعناصر لا تفنى حتى على المستوى الجسداني، وتعيش كل صيغها وتواليفها بحسب خصائصها، والمسألة هي أن نعرف ما إذا كانت الخطيئة عارضا يختلف عن طبيعة الجوهر الشخصي، والذي تتكون منه النفس *ego* أم كانت على العكس من ذلك تجليًا لذلك الجوهر. ولكن من وجهة نظر أخرى فإن الخطيئة باعتبارها فعلاً معاكساً للاتساق الكلي وطبيعة الأمور العميقة تعمل على تحويل جوهرنا لأنها تحبسنا وتخللنا وتجعلنا نصير ما هي، وهكذا تمتصنا في مادتها الضالة، وهنا تكمن خطورتها، ولذلك توصف بأنها 'مهلكة' بقدر سيطرتها،

أما الآثام الصغيرة فيمكن خطرها في أنها إما أن تمهد الطريق للهبوط إلى درك الخطايا المهلكة، أو تصبح خطيئة مهلكة بدوامها وبالتالي بجوهريتها، فحتى الأخطاء الصغيرة تصبح خطايا مهلكة حين تصبح هي ذاتنا بحكم العادة.

إن كباثر الإثم أو الخطيئة الجوهرية هي عبث العرضى حين يميل إلى أن يكون جوهرًا نقيًا، ذلك الجوهر الذى تصدر عنه كل 'الجواهر العرضية'، ويمكن الخطأ الذى يُستقى منه كل الأخطاء فى خلط الجوهرية بالعرضية لصالح الأخيرة، أى اختزال الوجود إلى أشياء وبالتالي إنكار الوجود، والذى يبدو فى هذه الحالة 'تجريدًا' ما لم يرتبط بأشياء موجودة ويُعرّف بدلالاتها، وهو أمر أسوأ من مجرد سوء استخدام اللغة، ويكاد يرقى إلى إنكار المبدأ أو تعالى أو الرب. وهذا الخطأ أو الخطيئة كامن فى طبيعتنا الساقطة وفى النفس التواقعة إلى الغلبة، وهى التى تُشكّل ذلك 'الخطأ النظرى'، وذلك هو السبب الذى يجعلنا لا نحبها حين نعرفها على الحقيقة. وحتى لو كُنّا واعين بصفات تبدو خاصة بنا فلننا بقادرين على قياس أنفسنا بالمطلق. وأيًا كانت قيمتنا فهى دائماً لا شىء قياسًا إلى الربوبية، ونحن إذن نضيع وقتنا فى إطلاق حركة لا شىء إلى لا شىء. والأمر الوحيد الذى فيه معنى لنا هو الوعى المُخلص بالمطلق أو ما يعنى الشىء نفسه باللغة الطبيعية وهو حب الله جل جلاله.

لقد بنى الناس حولهم عالمًا يغصّ بالمظاهر المصطنعة، وتترأى فى هيكله المشوّه كافة خطاياهم وسوء أعمالهم، وتترى بالوقائع والأعجاف

الوهمية، وقد بُني ذلك العالم الوقائعي بحيث يبدو الشر فيه خيرًا ويبدو الخير فيه شرا. ويسمى الناس هذا العالم 'واقعًا reality' وهو ما هو من البهرجة والمرايا المتكسرة، وعلى الناس أن يُلقوا بالمسئولية على ذلك الصنم أو تلك الضحية كلما شعروا بالحاجة إلى ذلك، وإذا آن لذلك الواقع أن يتخلخل أسرعوا إلى ادعاء أن الله قد صنع العالم صنعًا رديئًا، وأن العالم هو الله أو ما سوف يكونه 'لو أنه وجد' تنزه وتعالى، وهكذا دواليك. وحين يحىء ذكر الإيمان أو الطاعة وهو أمر مفهوم تمامًا دون أية انفعالية في ضوء علاقة الجوهر بالعرض احتج الناس بأنهم ليسوا أطفالًا غير مسئولين عن أعمالهم، وأنهم يعلمون ما هو حقيقى وما ليس كذلك، ولكن حين تُذكر حدود الرب يُسارعون إلى القول بأن الله لا يمكن أن يعاقبهم لأنه خلقهم بما هم عليه. والإنسان ملزم باتخاذ منطلق، فإما أننا غير مسئولين ونكون في هذه الحالة أبرياء أساسًا وعلينا قبول النتائج كما يقبلها الأطفال، أو أن نحتكم على مسئولية سيادية وحرية، ولكن لا داعى لادعاء الهرب من كل 'رد فعل' عنيف تكمن أسبابه في حدود مسئوليتنا في 'الفعل'.

والمسألة برمتها هي أن نعرف ما إذا كان الإنسان يحتكم على وعى 'قبل منطقي' بالجوهر أم أنه رهين العوارض فحسب؟ وفي الحالة الأولى يتشكل ذكاؤه للعرفان، ولن تمسك بتلابيبه أصناف الجدل ولا التصاوير التي يقتصر وجودها على العالم العرضى. ويبدأ الوجود في ذهن الإنسان العادى بإنسان حل على الأرض حيث المكان والأشياء، وحيث هناك 'أنا' و'الآخر'، وحيث أريد هذا والآخر

يُريد ذلك، وهناك خير وشر وثواب وعقاب، وفوق كل ذلك هناك الله جل وعلا ومشيته التي لا راد لها، أما بالنسبة لمن ولد متأملًا فكل شيء يبدأ من الحق الأسمى الذي يُستشعر كوجود كلي حاضره ويرى فيه وبه جل وعلا كل ما في الكون، وبدونه لا تعدو الدنيا كابوسًا غير مفهوم. فالحق يأتي أولاً، أو هو طبيعة الأشياء ثم تأتي درجات الوعي التي تستقبله، فالإنسان وعي قبل أن يكون أى شيء آخر وينعكس عليه الحق ذاته ويتجلى حوله الحقيقي والواقعي في دورة لا تنتهي من التبلورات والتحويلات، وتشكل الظواهر والأحداث عند المتأمل أحوالاً مبتسرة ساذجة لا معنى فيها ولا قيام لها إلا في نور الحق.

ومن اللازم أن نميز في الكائن الإنساني ميله بين الباطن والظاهر، فحين يتجه إلى الظاهر يعيش في عالم الأحداث والعوارض، وعندما يتجه إلى الباطن يعيش على الجوهر. والحياة الروحية توقظ الإنسان من الداخل وتجتبه على المحور الجوهرى، حتى يرتقى تدريجيًا، أو حتى دفعة واحدة حسب أحواله، كما أنها تقيم توازنًا بين الباطن والظاهر بتعريف الظاهر بالاتساق مع الباطن، وهنا نجد قطبين للجذب، فالأول هو وجوب النظر فيما وراء حواجز الجليد التي يحملها الإنسان في ذاته والتي تدل عليها اللامبالاة بالسما في أغلب الأحوال لاكتشاف القطب الداخلى الذى يجذبه نحو الجوهر، ثم إن ذلك القطب المتحرر يعمل على جذب الروح، وعلى المرء أن يعرف كيف يتعلق به، وبمجرد وقوع ذلك التعلق يتحول القطب الخارجى

بفضل القطب الداخلى، وبفضل ما أسميناه فى مناسبات عدة باسم 'الشفافية الميتافيزيقية للظواهر'، وتكشف الروح عندئذ أن كل شيء فى ذاتها، وكل شيء جوهر.

وتتجلى العلاقة بين الجوهر والعرض على النطاق الفكرى بشكل واضح، فهناك فكر غير متوازن ومناقض للوجود، كما أن هناك فكرة مترنًا يتسق مع الجوهر الأنطولوجى الذى نشأ منه، وهناك الصمت التأملى الذى يفوق الفكر بما هو سواء أكان خيرًا أم شرًا، فالسؤال الحقيقى ليس عن كوننا خيرين أم أشرارًا، ولكن هل سنكون أم لا نكون أمام وجه الأحد الموجود جل جلاله.

وإذا كانت أسمى وظيفة للملكة العقل mental faculty هى نقل جوانب الجوهر التى تفوق الحصر إلى مستوى العوارض من ناحية، ومن الناحية الأخرى يلم شعثه ويطنئ ذاته فى التأمل الصامت، فينطبق الأمر نفسه على صيغة الظهور التى تمثل لها الرمزىة وبالتالى الفنون الشعائرية. والوظيفة الجوهرية للفن الشعائرى بغض النظر عن دوره الوعظى البسيط هى نقل الجوهر وهو واحد ذو تجليات لا تحصى، وإرجاع عالم العرضى والحادث إلى الجوهر مرة أخرى. ويجوز القول أيضًا بأن الفن الشعائرى يُجسد الموجود سبحانه فى عالم الوجود، وهو عالم الفعل والصيرورة، أو يُجسد المطلق فى عالم الصور المتناهى، وهو بذلك يُوحى باستمرارية تصل الواحد بالآخر، وهو طريق يبدأ من المظاهر والأحداث وينطلق نحو الجوهر أو إلى تردداته وأصدائه السماوية.

ويفصح جمال الطبيعة والفن وجمال الفضائل عن أن الجوهر خير أصوليًا وأنه يتفق مع الخير الأسمى، أما الشر فهو ذلك الواقع الحرمانى الدائم التشظى، والذي لا يصل أبداً إلى اكتمال ولا تكامل فما هو إلا كم مهمل من مجمل الظواهر، ولا يمكن أن يتجاوز رقيقة من الجليد تطفو على محيط الكرم والجمال.

وتكمن مشكلة الإنسان فى أنه عرضى وجوهرى معاً، ويحتاج إلى معرفة هل هو أحدهما أم الآخر، وكيف يتأتى له أن ينتبه إلى تلك الطبيعة المزدوجة.

البُزْهَانُ وَالْأُسْرَارِيَّةُ

تنص تعاليم اللاهوت السامى على أن الله عز وجل خلق العالم من عدمه، ويرى اللاهوتيون أنه إذا كان الله قد خلق العالم من مادة موجودة سلفاً فإن تلك المادة لا بد وأن تكون مخلوقة أو ربانية، فالخلق ليس هو الله سبحانه ولا يُمكن أن ينبثق عنه، فهناك هوة لا رائق لها بين الله والعالم، فلا يُمكن لأحدهما أن يكون الآخر، فبلغ الاختلاف لا ينقضى ودرجة الكمال لا تُبلُغ.

ولم ينبع ذلك الطرح الفكرى من مفهوم غير متحيز لطبيعة الأمور، بل نبع من الرغبة فى الحفاظ على فكرة بسيطة لا تتغير عن الله سبحانه، فى حين وُضعت العقلیات التى تميل إلى الفعل أكثر من التأمل فى الاعتبار، والغرض إذن ليس طرح بيان ميتافيزيقى يشغل الإرادة، بل طرح مفتاح لفكرة مقصودة بحيث تجتذب أرواحاً اعتادت على الرغبة والفعل أكثر من اعتيادها على المعرفة والتأمل، والقصور الميتافيزيقى هنا ناتج عن إضفاء الأولوية على ما يؤثر فى هداية الأرواح البسيطة ونجاتها، وإذا كانت الأمور على هذه الشكلة فمن شأن المرء أن يعتقد أن الفكر الدينى السامى هو فكر دينامى يتسم بمبالغات أخلاقية مفروضة بقوة الظروف، وليس فكراً سكوتياً على غرار الحكمة اليونانية أو الهندوسية.

ومن وجهة نظر الحكمة الهندوسية فإن فكرة الفيض الربانى فى مقابلة فكرة الخلق من عدم لا تتضمن تعالياً ولا دواماً لله عز وجل، فهناك

انقطاع واتصال في الوقت ذاته بين العالم والله سبحانه، وذلك حسب صيغة مفهومنا عن الكون، وما إذا كان قائمًا في صيغة منظومة من الدوائر المتراكمة، أم في صيغة منظومة من أنصاف الأقطار التي تمتد من المركز إلى المحيط، فالمنظومة الأولى التي تتدرج من المخلوق على المحيط إلى المخلوق في المركز لا تتضمن معيارًا مشتركًا بين الحادث والمطلق، في حين أن وجهة نظر المنظومة الثانية التي تتدرج من المبدأ إلى تجلياته فيما حوله ليس فيها إلا حقيقة واحدة، تتضمن كل شيء سوى ما ليس شيئًا، ذلك أنه لا يمت إلى الحقيقة بسبب، فالعالم في منظورها إما مشتق من عدم وهو غير الله عز وجل، أو أنه تجلٌّ 'حر بالضرورة' للربانية أو لانهايتها، فالحرية والضرورة معًا هما من أوجه الكمال الرباني.

أما فيما يتصل بالخلاف حول سمو صيغة الخلق عما يُسمى صيغة الفيض أو وحدة الوجود بموجب أنها توراتية وإنجيلية فذلك لأن المذهب الأفلاطوني لا يمكن أن يكون أكثر صحة من التوراة أو من المسيح عليه السلام، ومن شأن هذا التناول أن يتجاهل الأسس الحقيقية للخلاف، فأولاً إن ما يُسمى صوابًا أو خطأً 'بالفيضية' ليس من اختراع أفلاطون^{٤٩} بل نجد له أساسًا في كثير من المتون المقدسة، وثانيًا فرغم أن المسيح عليه السلام كان إلى جانب نظرية الخلق من الناحية التراثية إلا أنه لم يُعلِّها صراحة ولم يُعارض النظرية المناقضة

٤٩ وهو خطأ لو أن المرء فهم الفيض بالمفهوم الطبيعي، وصواب لو سلم المرء بأن الفيض سببي بحث، وهو في الوقت ذاته يتضمن قدرًا من الوجود نظرًا لأن الواقع موجود.

لها، فرسالة المسيح عليه السلام شأنها شأن التوراة لم تكن من قبيل العلوم الميتافيزيقية بل رسالة للخلاص قبل أى شىء آخر، ولكنها تتضمن كلية الميتافيزيقا بشكل غير مباشر وفي إهاب رمزية مناسبة، والتعارض بين التوراة الربانية والفلسفة الإنسانية أو بين المسيح عليه السلام وبين أفلاطون لا شأن له بحقائق الميتافيزيقا المطروحة، فأن يذهب المنظور الأفلاطونى إلى أبعد مما يذهب إليه المنظور التوراتى أمر لا يضير التوراة بشىء، فهى تُعَلِّم ما يُفِيد وما لا يُسْتَغْنَى عنه من وجهة نظر أخلاقية أو روحية لقطاع مخصوص من الإنسانية، كما أنه أمر لا يُضْنَى أى تميز على الأفلاطونيين، فقد يكونون مجرد مفكرين وقد يكونون من الأولياء، وذلك بمقدار ما استطاعوا استيعابه ثم تحقيقه من الحقيقة التى يدفعون بها.

ومن البدهى عند الأفلاطونيين أن العالم هو التجلى الضرورى لله سبحانه، ولا يصح أن يكون له أصل، فإذا كان الساميون الموحدون يعتقدون فى الخلق من عدم وفى الزمن، فليس ذلك نتيجة اعتقادهم بأن لهم الحق فى قبول أطروحة 'فوق منطقية' وعشية على المستوى الإنسانى، ولكن لأنهم يعتقدون أن نظرية الخلق من عدم تبدو النظرية الوحيدة المعقولة وهى بالتالى أكثر النظريات قابلية للطرح المنطقى، وهو الأمر الذى يُثَبِّت من طرق الجدل اللاهوتى، وينطلق الساميون من مبدأ أن الله سبحانه خلق العالم من عدم، ويجادلون إجمالاً بأن الله سبحانه هو الموجود وحده، فالعالم لا يستطيع أن يُشاركه الوجود، وبناء عليه فلا بد أن يكون هناك زمان فى الأزل

لم يكن العالم موجودًا فيه، والله عز وجل فحسب هو الذى يستطيع أن يجعل له وجودًا. ولا يتطلب المستوى الدينى فيما يخص علم الكون سوى الحد الأدنى الذى يُفِيد الخلاص، فتصبح فكرة الخلق كافية تمامًا وتصبح الاعتبارات المنطقية التى تساندها معقولة فى حدود الإطار الذى حددوه لأنفسهم، فقد قدموا على الأقل مفتاحًا للحقيقة يسمح بفهم أكمل لطبيعة الله عز وجل كما شاء أن يُجَلِّها فى أديان التوحيد. وقد لجأنا أكثر من مرة لذكر المقولة الزائفة «لو أن الله خلق العالم استجابة لضرورة ذاتية كما يدعى الأفلاطونيون فذلك يعنى أنه ليس حراً»، وهو أمر مستحيل، ففعل الخلق لا بد وأن يكون من قبيل الكرم، وإلا صار القول بوحديته أو بتثليثه أو بكنية قدرته أو بكرمه يعنى أنه مضطر لذلك، وأن طبيعته نتجت عن قيود على حريته، فهناك دائمًا عجز فى قدرتنا على استيعاب الحقائق المتناقضة فى تجاورها، وفهم أن الحرية هى انعدام المحددات فى حين أنها من مقومات الكمال، وأن الجوهرية بمعنى غياب التعسف أمر آخر.

ولو طرحنا فى مقابل المنظور الفيثاغورى الأفلاطونى فكرة المطلق التلثى فسوف يكون خلوءًا من درجات الواقعية التى يُمكن أن تفسر القطبية الأتومية كمطلق يخلق دون ضرورة ميتافيزيقية، ثم إنه يعمل دون دافع أو سبب، وإذا طُلِبَ منا فى الوقت ذاته قبول لا منطقية مقدسة باسم 'فوق طبيعية مسيحية' مخصوصة فسيحين الوقت لشرح ما هو المنطق وما هو الفكر الإنسانى، فلو أن ذكاءنا فى بنيتة غريب عن الحقيقة الإلهية أو حتى مناقض لها، فماذا يكون؟ ولماذا منحنا الله

إياه؟ أو لنعبر عن ذلك بطريقة أخرى، فأى رسالة سماوية تلك التى تعارض قوانين الذكاء التى تتوجه إليها بالضرورة؟ وماذا تعنى مقولة «إن الله خلق الإنسان على صورته؟»^{٥٠} وأى دافع يستطيع أن يحثنا على قبول رسالة مناقضة لا لماديتنا الأرضية ولا لنزواتنا فحسب، بل لجوهر أرواحنا ذاتها؟ 'فحكمة الجسد' التى تحدث عنها القديس بولس لا تضم كل أشكال الميتافيزيقا التى لا علم لها بالأناجيل، ولا هى بالمنطق بما هو منطق، فبولس الرسول كان منطقيًا، وما تفصح عنه مقولاته ليس سوى الجدل الفكرانى الذى يسعى به الدنيويون لإقامة نزواتهم وكبريائهم من قبيل السفسطة والأبيقورية، وقد اتخذت فى أيامنا هذه شكل الفلسفة الحالية للعالم، فحكمة الجسد فلسفة اعتبارية لا تهدينا إلى باطننا، وليس بها باب واحد يفتح على التحقق الروحى، وهى فلسفة باطلة خبيثة، على شاكلة فلسفة 'الفن للفن' التى لا تلزم المرء بأى شىء كان للسبب ذاته.

إن انعدام فهم اللاهوتيين لنظرية الفيض الأفلاطونية والشرقية راجع إلى واقعة أن التوحيد يضع فكرة النسبية الربانية أو مايا بين

٥٠ جاء فى سفر التكوين (٢٧) «خلق الله الانسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكرًا وأنثى خلقهم»، وتبعًا لأحد آباء الكنيسة فإن الجنس لم يخلق على صورة الله، ولكن السمات التى يشترك فيها الجنسان هى التى تشبهه، وذلك لسبب بسيط هو أن الله ليس رجلًا ولا امرأة، وهذا الاستنباط خطأ، فمن الثابت أن الله بذاته ليس مثنى، ولكنه بالضرورة يحتوى على الازدواجية الأساسية فى وحدانيته، كما يحتوى على التثليث وحتى التربع، فكيف يمكن للمرء أن يرفض الاعتراف بأن المثال الأصلى للعدراء المقدسة كامن فى وحدانية الله، وليس فيما يتعلق بإنسانيتها فحسب، ولكن بأنوثتها أيضًا؟

قوسين^{٥١}، وهى لازمة على المستوى الميتافيزيقى، أو هو الجهل الذى يحبط فهم حقيقة أنه ليس هناك اختلاف بين 'المطلق مطلقاً' وهو الهوية التى وراء الوجود، و'المطلق نسبياً' وهو الوجود المبدع الخالق، وأن هذا التمايز أمر حتمى، ومايا الربانية إذن أو النسبية هى النتيجة الضرورية للانهائية المبدأ، فلأن الله عز وجل لانهائى فهو يخلق ذلك البعد النسبى كي يتجلى العالم، ونضيف إلى ذلك حيث إن الدنيا تجليات وليست مبدأ، والتى كانت فى أول الأمر حتمية ثم صارت حدوداً وظواهر تفرز فى تجلياتها تلك الصيغة الخاصة التى تسمى 'الشر'، والشر لا يكمن فى كائنات حية شريرة ولا فى مقومات وجودها ولا فى ملكات حواسها أو فاعليتها ولا حتى فى الفعل بما هو تجل للقوة، بل يكمن فيما كان حرمانياً وسلبياً بالنسبة إلى الخير الذى يعم ولا يخص، ووظيفة الشر أن يُحقق فى العالم ظاهرة التخصيص والانفصال عن المبدأ، ويلعب دوراً فى التوازن الكلى، ويُحدث إيقاعاً ضرورياً فى تدابير العالم المخلوق، وحين ننظر إلى الشر فى ذاته، ولو كان شراً بحثاً ولو كان معزولاً عن سياقه الكونى، فإنه يربط ذاته بالخير أو يغتصب خيراً من نوع ما، ولكنه يذوب حينما ينظر إليه المرء فى سياقه الكونى ووظيفته الكلية.

ولا يشعر الأفلاطونيون بالحاجة إلى رَأب الصدع الذى يبدو قائماً

٥١ إننا لا نحجم عن تكرار الحديث عن الفكرة الفيदानية مرة أخرى، وسوف نعود إليها فيما يلى، وفى سياقنا هذا نذكر القارئ بأن اصطلاح مايا يجمع بين معنيين هما 'القوة الفاعلة' و'الوهم الكونى' وهى التجليات التى لا نهاية لها من قبيل الانتشار، والتوليف، والترددات، وهى مظاهر تنزيا بها آتما مثل زبد البحر الذى يتجدد دوماً، ولا يعود إلى حاله مطلقاً.

بين المطلق البحت والمطلق النسبي الخلاق المبدع، وذلك لأنهم واعون بنسبية الربوبية والسبب الإلهي لتلك النسبية، حتى إنهم أصبحوا فيضيين، فرغم أن لغة الهلنيين لا تحتوى كلمة تعبر عن مفهوم مايا إلا أنهم واعون لها بطريقتهم، ويبرهن على ذلك وجود مذهب الفيض عندهم.

وقد عملت فكرة الأسرار والموقف المتعنت ضد الهلينية في المناخ المسيحي على ظهور فكرة 'طبيعة' الذكاء ذاتها، فلو أن الذكاء الإنساني 'على صورة الرب' لا يمكن أن يكون 'طبيعيًا'، فمادته تناقض كونه كذلك، والروح الإنسانية طبيعية في عملياتها العارضة، ولكنها فوق طبيعية في جوهرها، وليس هناك من سبب للقول بأن فكر الإنسان عاجز من حيث المبدأ عن إدراك الحقيقة المتعالية، ولكنه لا يستطيع أن يدركها بقواه الذاتية، إلا أن ذلك ضعف عارض، ومجرد وجود اللاهوتيات برهان على ذلك، فاللاهوتيون يخرجون مباشرة بعقيدة أو سر يناسب المسألة ويعرفون جيدًا كيف يُدافعون عنه، والفكر أو المنطق الذي يُستهجن عندما يُدفع به في دين غريب أو حكمة تابعة من الوحي الفيضي الذي هو العقل المثلهم قد يُصبح فجأة صالحًا وقد يكتسى بالأرجواني الذي يُمثل عصمة وكرامة الروح القدس.

والقول بأن الحقيقة كامنة 'فيما وراء المنطق' يمكن أن يعنى أمرًا واحدًا فحسب، وهو أنها لا تقدم في صيغتها المعطيات التي تسمح للمنطق بحل تناقض ظاهري، وإذا لم توفر تلك المعطيات فذلك لأنها موعلة في التعقيد، أو أنها أدق من أن تُطرح في صيغة واحدة جامعة مانعة،

وقد يكون توفير تلك المعطيات لا طائل من ورائه بافتراض أن المقصود من الصيغة المعنية إيقاظ العقل المثلهم عند أولئك القادرين عليه فحسب.

والدور الذى يقوم به العقل المثلهم intellectus agens فيما يتعلق بالإمكانات العقلية intellectus possibilities حيث يقوم الأول بصياغة التجريد اللازم للثانى هو دور عارض تمامًا، وكما هو حال الاستدلال عمومًا بمضاهاته بالعقل المثلهم. والفكر الجدلى قد يكون أو لا يكون لازمًا لوعى معين بالحقيقة، فقد يُزيل عقبة أو يجتذب ومضة من نور المعرفة المباشر، ولكنه لا يستطيع إنتاج تلك المعرفة، ويصبح له صفة السبب غير المباشر، رغم أنه يحمل فى طياته جزءًا من المعرفة حينما يكون كهئًا فى ترانبه ومحتواه، ويثير نشاط عامل العقل المثلهم صورة سحر يعمل بالتشاكلات الكونية والخيمائية فمبادئها متشابهة إذ تخرج المادة العميقة للصور إلى النور عن طريق علاقات التجانس والتشاكل، وبمعنى أن الحقيقة الجزئية تستدعى وتثير مكملاتها أو كليتها.

وقد يُصادف المرء فى المناخ المسيحى طريقتين تستند إليهما نظريتا الخلق والتثليث الساميتان، تتوجه إحداهما إلى المنطق ومن ثم العقل، والأخرى على عكسها تدعى حقا غامضًا للتعالى يبلغ حد العبث، أى إن 'ما فوق الطبيعى' يتوجه إلى 'حسن التقدير' الإنسانى وإلى افتراض لا معقولة ربانية فى الوقت ذاته والتغاضى عنها، وخطأ المقولة الأولى كامن فى الاعتقاد بأن التبرير العقلانى المستخدم صحيح بشكل مطلق،

وبالتالى يدحض وجهات النظر الأفلاطونية والفيدانتية، ويمكن خطأ الثانية فى الاعتقاد بأن المنطق يُبرهن على طبيعته الارواحانية بمجرد استخدامه فى طرح أفلاطونى أو أى طرح ميتافيزيقى غير مسيحى ويضاف إلى ذلك افتراض اعتباطى بأن الميتافيزيقا المذكورة، هى من منتجات ملكة الاستدلال فحسب.

ولا بد أن ننتبه بداية إلى أن المنطق على أى مستوى يُستخدَم فيه ما هو إلا القدرة على الاستنتاج من مُنْطَلَق واحد أو من عدة منطلقات، وما يرتفع عن المنطق ليس إلا ما ليس له منطلق، وليس لنا به معرفة أيًّا كانت، إن الجوهر الربانى يُراوغ المنطق حتى يستحيل تعريفه، ولكن وعينا به من حيث قدرتنا على التحدث عنه يشكل منطلقًا يسمح لنا أن نستنتج عنه نتائج ظاهرية غير مباشرة على الأقل، فكل ما يقتحم عقولنا هو منطلق بشكل أو آخر، وبمجرد وجود منطلق وسواء أكان مباشرًا أم غير مباشر، دقيقًا كان أم تقريبيًا، فهناك إمكانية للاستنتاج، ومن ثم هناك مجال للمنطق، فالحديث عن مفاهيم تفرض نفسها علينا بينما تخفى نفسها عن منطلقنا هو تناقض صارخ، والحق أنه ليس هناك من مذهب ينكر التفسير المنطقى لأية فكرة على الأقل فى نطاق الحدود التى يعمل فيها المنطق، ولم يكن هناك دين قط فرض على العقل الإنسانى فكرة لا يستطيع المنطق تناولها بشكل ما، فالدين يتوجه إلى الإنسان، والإنسان هو العقل واللغة.

فإذا كان المنطق عاجزاً عن استنتاج حقائق عن الغيب فذلك لأنه لا يستطيع أن يستنتج شيئاً من ذاته فحسب، ولأن أبسط العمليات الفكرية

يحتاج إلى منطلقات محمولة على مدخلات الحواس أو المعطيات أو بصيرة العقل المثلهم، ولكن البصيرة لا تستطيع العمل في غياب العوامل التي تتحول بها إلى واقع فكري. فلو كانت المنطلقات الحسية واقعة في الحيز المكاني الزماني المتاح لها من حيث المبدأ فلن ينطبق الأمر ذاته بداهة على المنطلقات التي تنتمي إلى الحقيقة فوق الحسية، ونقول بداهة لأن المنظور يبرهن على اللامنظور من حيث المبدأ، وسواء أكان ذلك في تعقيد أم في بساطته، ولكن ذلك يستلزم أن يتحول أولاً إلى واقع في العقل المثلهم الخالص، وهو أمر يصعب تحقيقه في الأحوال الروحية 'للعصر المظلم'، حتى إنه يستحيل خارج حدود تراث روحاني، فسوف يكون من المضحك ادعاء أن أفلاطون قد توصل إلى نظريته بقوة المنطق فحسب فيكون انتهاؤه الفكري إلى العالم الآري قد حصل هو الآخر بقوة الفكر فقط، وهو أمر من قبيل الكوميديا، فنظريته تبدو كصياغة بعيدة للبراهمانية فضلاً عن الأمور التي تعلوها من المصريين.

وقد يسهل من هذا المنظور قبول فكرة أنه لم يكن هناك في أى وقت معرفة إنسانية بالغيب أو بما هو متعالٍ دون وحى، وذلك بالنظر إلى أن النتائج المبدئية للتدهور الدورى الذى أصاب جنس الإنسان، والتي كان من بينها فقدان العقل المثلهم. ويصير على الوحى أن يضع في اعتباره الاستعدادات الانفعالية والاستدلالية والعقلية المثلهم، وهذا يُفسر طبيعة وسائل هذا الوحى من ناحية، ومن ناحية أخرى تأثيره في الآخرين ظاهرياً على الأقل.

والفكر هو ملكة المعرفة بشكل غير مباشر في غياب الرؤية المباشرة وبمعونة نقاط مرجعية، فمن يستطع استيعاب كل الوجود بموجب معرفة مباشرة لا حاجة به إلى الفكر ولا حاجة به بعد ذلك إلى المرجعية، وهذه مرتبة الذكاء الملائكي رغم القصور الذي قد يعتورها في مراتب أخرى، وفي حدود أن الملائكة ليسوا هم الله جل جلاله فلا طاقة لهم بالمعرفة المطلقة عنه سبحانه، فكل ذكاء ملائكي يُجلى صفة ربانية واحدة دون الصفات الأخرى، وسينظر إلى الأمور في علاقتها بالصفة المعينة التي سُخر لها. فقد يعرف الإنسان أن هناك مسافة معينة بين موقع وآخر، كما يعرف أن الحصان يُمكنه قطع تلك المسافة في زمن معين، ثم يستطيع بعد ذلك العمل على أساس تلك النقاط المرجعية أو تلك المنطلقات كي يستنتج أنه سيصل في عدد محدد من الساعات إلى مكان بعينه، ولكن الملاك لا حاجة له بهذا التفكير أو الحساب فهو يُشاهد في نظرة واحدة كافة منطلقات الموقف.

ولنذكر في مروننا أن التطورية evolutionism تقدم لنا مثلاً نمطيًا للتفكير في غياب المنطلقات الكافية، وتبدأ العلوية scientism من مبدأ اعتباري وغفل هو أنه «ليس هناك حقيقة خارج التجربة الحسية أو المفترض أن تكون كذلك»، ذلك باستثناء موغل في النسبية هو علم النفس، وهو مجال ضيق للغاية على كل حال ويمكن اختزاله فلسفيًا إلى صيغة غامضة لما هو حسي، وحيث إنه يبدأ من ذلك المبدأ فسوف يُفكر بالاتساق معه تاريخًا منطلقات تفوقه معقولة، وسوف تستحيل كل حقيقة لا تعتمد على المرتبة الحسية والتجريبية قصرًا إلى باطل،

وسيكون ذلك مثل التفكير في عصفور في الوقت الذي ننكر فيه وجود الطيور، وسوف تشهد بنفسها على زيفها بإحلال فرضيات وظيفية محل منطلقاتها المفقودة، وسوف تفضح تلك الفرضيات طبيعتها الوهمية كما تشهد بذلك نظرية الإنسان القرد أو 'أنسنة الإنسان hominization'. وكل تلك الأوهام خبيثة بحق إذا وضعنا في اعتبارنا أن الحقيقة الجوهرية لها مرجعية في المطلق المتعالى ثم في الكون غير المحسوس، أو في الطبيعة فوق الحسية لمعظم الكون بما فيه أرواحنا التى تنتمى إلى تلك المرتبة.

وهناك كلمتان فحسب تستطيعان التعبير عن القضية المطروحة سلفاً هما 'الله عز وجل'، و'الغيب'، فتكوين عالمنا لا يمكن أن يُفسر إلا بهذين الاصطلاحين، والغيب معتمد على الله سبحانه وتعالى، وعالمنا معتمد على الغيب، فدياننا لا تعدو تخيراً محمومًا عارضًا لغيب شاسع سوف ينفجر متجليًا في يوم ما ليمتص العالم الأرضى حين يكمل دورة تخثراته المادية.

ويمدنا لاهوت الحلول الجوهرى Transubstantiation بمثال عن الانتقال من فقرة من متن الوحي إلى دائرة منطق مخصوص، والمنطق أمر محدد ليس في وظيفته، فائنان واثنان أربعة في كل الظروف، ولكن من حيث افتراضاته المسبقة الطبيعية، والتي اتخذت عند الرومان خصائص التجريبية المادية وفقه القانون، حيث ينبع الميل إلى الصيغ الصارمة والبدائل التبسيطية التى لا تقبل الاختزال، فحين يعبر المسيح عليه السلام عن نفسه بقول «هذا جسدى وهذا دمي»

فذلك يعنى لدى العقل الشرقى أن الخبز والنيذ يُكفّان جسد المسيح ودمه فى سياق التلازم الربانى وقوى الخلاص، وهو ما يضمنى على الجسد والدم غاية وقيمة، أما لدى العقل الغربى فإن كلمات المسيح عليه السلام لا يُمكن أن تحمل سوى معنى متصلّب وصيغة مادية حقّة، كما لو كانت تلك الصيغة ذات ميزة ميتافيزيقية أو سُكّية^{٥٢}، إلا أننا يجب أن نسلّم بحتمية تلك العقائدية فى مناخ من الشمولية الانفعالية، وأنها تمثل فى ذلك المناخ أكثر الحلول فعالية للحفاظ على الأسرارية، ونسلّم أيضًا بغض النظر عن مسألة الملاءمة بأن مجمع 'لاتران' كان على صواب بمعنى أن العناصر الإفخارستية حتى لو بقيت على حالها فلن تبقى كما كانت من قبل، باعتبار أن الخبز الذى باركه الحضور الربانى أو القوة الربانية لا بد أن تتغير مادته بشكل معين، إلا أن ذلك الاعتبار يقودنا إلى مجال ما لا يتحدد وما سُكّت عنه، ولا يُمكن أن يُبرر منطق نظرية التحول الجوهري، وعلى كل فإن كلمات المسيح عليه السلام التى تستند إليها تلك الصياغة لا تستلزم ذلك على الحقيقة، فالاختزال عند الشرقى ليس معادلة رياضية أو طبيعية، فأن يكون الشيء مساويًا لشيء آخر فى جانب منه لا يعنى أن يكون هو الشيء نفسه من كل الجوانب.

ويجوز أيضًا أن نتناول المسألة بالطريقة التالية، لو أن العناصر 'الإفخارستية' أصبحت حرفيًا هى جسد المسيح عليه السلام ودمه،

٥٢ ولو أن المرء كان ملزمًا بتفسير كلمات الإنجيل حرفيًا لوجب عليه الاعتقاد بأن المسيح كرمة أو باب، أو بأن عليه أن يكره والديه أو يسمل إحدى عينيه.

فإلى أى مدى تبلغ صحة قولنا بأن هذه عملية 'سحرية'، وذلك باعتبار أن قيمة ذلك اللحم والدم كامنة في محتواهما الرباني، وأن ذلك المحتوى ذاته يتخلل الخبز والنبذ دون أى 'تحول جوهرى'؟ فلا يحق لنا أن نأمل فى شىء أو نحصل على شىء أعظم من الحضور الرباني، فلو أن ذلك الحضور حل فى شجرة فتلك الشجرة تصبح مكافئةً لجسد المسيح عليه السلام، ولا حاجة للراء بأن يتساءل عما إذا كان الخشب شيئاً آخر غير الخشب الذى نعرفه، أو أن يستنتج أنها كانت شجرة ولم تعد كذلك، أو أنها كانت 'شكلاً' يناقض مادته، وهكذا دواليك. فليس جسد المسيح هو الذى يُقدس الرب، بل إن الرب هو الذى يُضفى عليه القداسة^{٥٣}.

وحتى لا يبقى لدينا سوء فهم فليس لدينا أية آراء مسبقة عن فكرة التحول الجوهري، ولكن إذا قال أحد إن برهان تلك الفكرة قائم فى كلمات المسيح عليه السلام، فلا مناص من القول بأن تلك الكلمات لا تعنى التفسير الحرفى الذى أسند إليها، ولكننا نسلم بأن فكرة التحول الجوهري تتميز بقيمة البرهان المقنع فى ذاتها، وتناسب أى تفسير طبيعى أو نفسى للسرى فى مجتمع سَهْل قيادته إلى ذلك النوع من الخيانة.

٥٣ إن رفاهية الاختصار فى التعبير عن المسائل التى تخص 'الحضور الحقيقى' لا تستلزم نسيان الفوارق فى المعنى، وبالتحديد بين عناصر الإغراسية ذاتها، وكما لو كان فى تلك المرتبة من العظمة فوارق تفتقر إلى المعنى أو العلاقة الملبوسة، فالخبز بصرياً ينتمى إلى المرتبة الشكلانية وإلى الكمال، والنبذ ينتمى إلى المرتبة فوق الشكلانية وإلى الانتهائى، ونقول 'بصرياً' لأن رسالة الرموز تتولد من طبيعة الأشياء، ولأن النبذ كان دائماً رمزاً للرحيق الساوى وإلى البرزخ المؤدى إلى 'أسرار عظمى'.

ويسمح لاهوت التثليث بظهور ثلة من التناقضات بين حقيقة متعالية باللغة الدقة والتعقيد وهى الحقيقة التى وصفها القديس أوغسطين بأنها 'لا حدود لها'، وبين منطق متخثر متعصب أحادى التدين، وهذا للقول بأنها تحددت بضرورة تطويع السر كي يُناسب عقلية تعودت على الانفعال أكثر من التأمل. ولا يتضمن لاهوت التثليث وحيًا متجانسًا واضحًا فنتج عنه تفسير حرقى شبه حسابى لكلمات معينة من المتون المقدسة مثل 'التحول الجوهرى' من ناحية ومن ناحية أخرى إدماج وجهات نظر مختلفة مشتقة من أبعاد مختلفة لما هو 'حقيقى'.

وأول التناقضات فى المفهوم التثليثى هو أن الرب واحد مطلقًا وثلاثة مطلقًا فى آن واحد، والواحد فقط هو الذى يعنى المطلق، فى حين أن الثلاثة نسبية بالضرورة، ذلك ما لم يقبل المرء فكرة كمونها فى الواحد بشكل محتمل وغير متميز فحسب، أما واقعة اعتبارها متميزة فتشكل منظورا نسبيًا فقط، وذلك مثل المفاهيم الهندوسية 'سات' الوجود و'تشييت' الذكاء و'أناندا' الحياة والنعمة. والتناقض الثانى فى المفهوم التثليثى هو أن الأقاليم الربانية تختلف عن بعضها البعض إلا أن الواحد منها يساوى الجوهر، وهو أمر لا يُخفف منه أى تفسير للعلاقة، فليس هناك من لاهوتى يستطيع أن يُقر بأن الأقاليم أقل مرتبة من الجوهر، أو أنها لا تختلف عن بعضها البعض، ونأتى أخيرًا إلى المتناقضة الثالثة، وهى أن الأقاليم ليست سوى علاقات، أما خارج تلك العلاقات فهى الجوهر، وهذا يرقى إلى القول بأنها لا شىء، إذ إن العلاقة البسيطة البحتة ليست شيئًا ملموسًا. ولا يمكن أن نجتمع بين

الأمرين، فإما أن تضفي العلاقة على الأفتوم جوهرًا مخصوصًا فيتميز به عن غيره من الأفتامين، أو ألا تضفي العلاقة أى جوهر، فيستحيل الأفتوم إلى تجريد بحت لا يُثمر الكلام عنه ما لم يعزّه إلى الجوهر بالقول بأن الجوهر يتضمن علاقات تُجسّد طبيعة الأفتوم ظاهريًا.

وما زال أمامنا عقبة رابعة في مفهوم التثليث، وهى قصرية من المنظور العددي، لو جاز استخدام هذا المصطلح العاجز، فلو أن من المسلم به أن الرب يحوى ثالوثًا يعزوه المنظور المسيحي، إليه فهو أيضًا يحوى جوانب عديدة أخرى تتخذها وجهات نظر تراثية أخرى^{٥٤}، وهذا التنوع بالضبط هو الذى يُشير إلى النسبية بطريقته، وبأكثر المعانى تساميًا لمفهوم التثليث، كما يُشير قبل كل شىء إلى 'البعد الربانى' الذى يصوغ هذا المفهوم.

وتتأسس المسيحية على فكرة التجلى الربانى وحقيقته، وإذا لم تكن دينا

٥٤ والمذهب الهندوسى يقول بأن الرب واحد يتجلى كـ'براهما' أو 'آتما' ثم إنه يزدوج فى مفهوم 'براهما نيرجون' المنزه عن الوصف، و'براهما ساجونا' الموصوف أو المشبه له، أو باسم 'بارا برهما' المتعالى، و'أبارا برهما' المتجلى غير المتعالى، أو فى سياق ثالث باسم 'بيروشا' و'براكرى'، ثم يتلث عندما يشاهد كـ'براهما نيرجون' و'براهما ساجونا' و'بودهى'، ويتلث أيضًا فى كل من هذه المستويات: سات، تشيت، أناندا فى المرتبتين غير المتجلىتين، ثم باسم 'ترىمورتى' التجلى الثلاثى فى مرتبة التجلى والظهور. والرابعة الربانية هى الفكرة المركزية فى تراث هندو القارة الأمريكية حيث يحتكم الرب على الصفات الإيجابية الأربع التى تناظر الجهات الأصلية، حيث تنمى الطهارة والقوة إلى الشمال، والحياة والسعادة إلى الجنوب، والنور والمعرفة إلى الشرق، والماء والبركة إلى الغرب. وحَقَقَة الكون الثمانية فى الهندوسية يتمون إلى الحقيقة نفسها، وهم فى الوقت ذاته قبل كونيين وكونيون بدرجة أقل، وينطبق الأمر نفسه على 'ديانا بودها' و'ديانا بودهيساتفا' وهما يمثلان الصفات الربانية فى المصطلح الدينى بفارق فى هذه الحالة هو أن العدد خمسة يعبر عن الصفات الربانية فيما فوق مايا، بينما العدد عشرة يعبر عن قطبية الصفات الربانية فى عالم مايا.

بل مجرد مذهب عرفاني للصبوة فلا ضير عليها إذا هي انكفت بوصف
كيف يتجلى المطلق ولماذا، ولكن حيث إنها دين فلا بد أن تدمج كل شيء
داخل فكرتها الأساسية للتجلي، ولا بد أن يُشاهد المطلق قصرًا حسب
صلته بتلك الفكرة، وهذا بالضبط ما تولد عن نظرية التثليث، ولم
يجر ذلك القصر على تلك الفكرة وحدها بل امتد إلى كافة الصيغ
اللاهوتية ومن ثم إلى الصيغ الكلية.

وبناء على أول تفسير ممكن للثالوث المقدس فإن الآب هو المطلق
مطلقًا، في حين ينتمي الابن والروح القدس إلى المطلق نسبيًا
ويشكلون بذلك أساس التثليث، وهذا التفسير لا يُدحض، فلو كان
الابن مطلقًا فلن يصح تسميته بالابن، فهو حتى لن يستطيع التجسد،
وإذا كان الروح القدس مطلقًا فلن يمكنه التجلي ولا حمل الرسالة،
فحقيقة التجسد تثبت نسبة الابن إلى الآب، ولكن ليس إلى الناس إذ
يمثل الابن لهم تجليًا للمطلق. والحق أن كلمات المسيح عليه السلام عن
خضوعه تُعزى إلى طبيعته الإنسانية فحسب، إلا أن ذلك التحديد
يتصف بالتعسف والانحياز لأن الطبيعة الإنسانية مقيدة بمضمونها
الرباني، فإذا كانت جزءًا من الابن فعليها أن تُجلى هذا المضمون،
وحقيقة وجود تلك الطبيعة الإنسانية والتعبير عنها الذي يُبين خضوعه
مثلها بينه أقنوم الابن كأول مراتب النسبية بعد مطلقية الآب ليست
في تناقض مع الكتاب المقدس وغير قابلة للدحض هي الأخرى.
وهناك تفسير آخر للتثليث وهو أفق بطبيعته ويتسق مع جانب حقيق
آخر من السر وهو أن الله عز وجل هو المطلق والجوهر الفردي في

حين أن الأقاليم الثلاثة هي أول نسبيات تتجلى عنه وتحقق خصائص الجوهر الذى لا يتقسم على المستوى النسبى، ويقوم هذا الطرح أيضًا على الكتاب المقدس ولا يُدحض بمعنى أن هناك عبارات من الكتاب المقدس لا تفسر إلا بمعونة هذا الطرح، وهو الذى يُبرر التأكد بأن الأقاليم الثلاثة متساوية، في حين أنها غير متساوية بالضرورة لو نظرنا إليها في سياق مختلف، وما يُؤدى إلى التسليم بأنها متساوية مع الجوهر الفرد هو حقيقة أن ذلك الجوهر يحتوى مبدئيًا وبدون تمايز على الصفات أو القوى الثلاث التى تدعى أقاليم على مستوى النسبية المتنوعة، ومن هذا المنطلق يُصبح من الثابت أن كل أقنوم هو الجوهر بمعنى إجمالى مباشر، فالمنطلق النسبى متجذر في المطلق مطلقًا وإلا أصبح مستحيلًا، وهو بُعد ضمنى أو ظاهر تبعًا لإمكانيته البحتة أو تبعًا لانعكاسه.

وما قيل توًّا يعنى أن الثالوث يُثبت ذاته على مستويات ثلاثة تخلط بينهم البرانية، ولا تستطيع أن تفعل غير ذلك الخلط بموجب اهتمامها بالطرح التبسيطى، وبموجب قابلية المناخ المتاح من الناحية النفسية، وبمرجعية الميول والضعف الإنسانى. والمستوى الأول كما رأينا هو الجوهر ذاته حيث يكون الثالوث حقيقيًا، فالجوهر لا يسمح بأى حرمان، ولكن لا تمايز بينهم لأن الجوهر لا يسمح بأى تنوع، ومن هذا المنطلق يُمكن القول بأن كل أقنوم أو مبدأ وصفى يساوى الآخر، وهو أمر يستحيل قوله من وجهة نظر النسبية، والمستوى الثانى هو النسبية الربانية للخالق أو الأقنوم الربانى، وهنا تمايز الأقاليم الثلاثة

عن بعضها البعض، فليس أحدهم الآخر، ومحاولة تأكيد أنهم جوهر دون تحفظ ميتافيزيقي يعنى تخطى المستويات دون تحول، سواء أكان ذلك بفضل اختزال جدلى أم نتيجة عدم تمييز نابع من الانفعالات الأسرارية على مستوى المطلقية وعدم التمايز. ويمكن أيضًا أن نرى مستوى كونيًا ثالثًا ولكنه ما زال ربانيًا فى الوقت ذاته من منظور الإنسان، وهو وجهة النظر التى تُحتم وجود علم اللاهوت، وهذه هى النقطة المضئية فى الكون، أو التجلى الثلاثى 'تريمورتى' للذهب الهندوسى، أو 'الروح' فى العقيدة الإسلامية، ففيها نجد أيضًا مذهب التثليث مشعًا فعالاً. ونكرر باختصار أن المستوى الميتافيزيقي الأول هو الجوهر أو المطلق، والثانى هو التعدد الأقنومى أو النسبية قبل الكونية، والثالث هو الأقاليم المتجلية أو النسبية الكونية والتى لا زالت ربانية ومبدئية ومركزية، ونلاحظ أن هذه المستويات الثلاثة ذاتها تتناظر أيضًا مع الأقاليم الثلاثة، وتُشكل ثلوث كل مستوى بدوره وبطريقته.

وقد وضع القديس أوغسطين سؤالين بهدف إثبات أن الابن لا يمكن أن يكون غير الأب وهما «ألم يرغب الله فى أن يكون له ابن يماثله؟ أم أنه لم يستطع أن يكون له ابن؟ فإذا لم يرغب فهو غيور، وإذا لم يستطع فهو عاجز». وبغض النظر عن القيمة الرمزية فى هذا الطرح الشائع فإنه يتضمن مصادرة على المطلوب إذ ينطلق من افتراض نظرى بأن تلك العقبات الممكنة أمام 'المشيئة' و'القدرة' الإلهيتين هى أوجه من القصور، وهذا تعسف، فحيث إن تلك الأوجه لها

دوافع مختلفة فإنها تصبح من الصفات، ويستطيع المرء أن يُجيب على السؤالين المطروحين بالإيجاب نعم، هو غيور على وحدانيته، ونعم هو عاجز عن ألا يكون ذاته! فنفي القضية الأولى يُصبح وثنية ونفي الثانية يُصبح كهرًا، ولا يملك المرء إلا أن يرى في اصطلاحى 'غيور' وعاجز' أنها مختاران من منظور فكرة مسبقة وليسا كافيين بما هما لهدم الحقيقة الكلية التى تتجاوز القصر التلثي، وأن هذه الحقيقة الكلية قادرة على فرض ذاتها على تلك الاصطلاحات بأن تضفى عليها معنى إيجابيًا ويتسق فى الوقت ذاته مع اللغة التوراتية، والحق أن الجوهر إذا كان لا يستطيع أن يتضمن تجليًا يُساويه فذلك لأن التجلى لا يمكن أن يكون جوهرًا.

وقد طرح القديس أوغسطين عبارة من الإنجيل كبرهان على أن الابن يُساوى الأب، «وكل ما للأب هو لى» كى تتوه عن أبصارنا حقيقة أنه لو فهمنا هذه الآية بمعنى حرفى مطلق عن الأبوة والنشأة وخصائص المبدأ أو الأصل أو حقيقة أنه لم يُولد، فلا بد أن تكون جميعها من خصائص الابن أيضًا، فإذا لم يكن الأمر كذلك فهو برهان على أن تلك المساواة لا تعدو المشاركة أو الانعكاس فضلًا عن حقيقتها اللاشخصانية التى لم تتأثر بخصائص الأقنومية، وهذا لا يحرم الأقنوم من حقيقة ذاته فهو إذن ليس مطلقًا. وانعكاس الشمس فى مرآة يساوى الشمس بمعنى ما 'فله كل ما لها' إلا أنه ليس الشمس حتى لو كان له ضياء الشمس.

وتشير كل علاقة إلى تجوهر ما، وإلا ما كانت أمرًا إيجابيًا ولا ضمنيًا،

فإذا كانت العلاقة تساوى تجوهرًا فإنها كذلك بشكل نسبي فحسب،
 مثل حقيقة أن اللون الأخضر يختلف في جوهره عن اللون الأحمر،
 ناهيك عن اختلافهما عن النور الذي يجعلهما مرئيين، وهو جوهرهما
 المشترك، والأقنومية هي إما صيغة جوهرية للجوهر الفرد أو هي
 لا شيء، ويمكن أن نصوغ الأسئلة والأجوبة الأوغسطينية بمقلوب
 المعنى بالقول بأن الابن لا يحتمل أن يكون تابعا بموجب بنوته للأب،
 ولا بد أن يكون 'متطاولا' مغرورًا بنفسه، فإذا كانت هذه المقولة
 عديمة القيمة، فكذلك مقولة القديس أوغسطين، وإذا كان فضل
 مقولة القديس أوغسطين راجعًا إلى تأكيد وحدة الجوهر المبدئي
 بين الابن والآب، ففضل مقولتنا أنها تؤكد خضوعا لا يقل حقيقة
 من الابن للآب، ولكن في كلتا الحالتين يصل عوز المقولة إلى عدم
 استحقاق القصد.

وبمجرد أن قرر الوحي أن تتخذ الكلمة التي صارت جسدا اسم 'الابن'،
 فقد تولى مسئولية هذه المشيئة ونتائجها، فإذا لم تتضمن صفة البنوة
 نوعا من الخضوع في ذاتها، وإذا اتخذ عدم الخضوع هذا سمته في كل
 المستويات، وطوال الزمن الذي يتحتم فيه التمييز بين ابن وأب، فإن
 الاصطلاح قد ساء اختياره، وكان يجب أن يُختار آخر على سبيل
 الرأفة، وما دام 'الكلمة' قد وافق على تسميته 'ابنا' فلا بد وأن يكون
 هناك علاقة خضوع من أول الأمر تجعل من واجب المرء أن يتبين
 بعدًا متعاليًا للتساوى أو لوحدة الجوهر، ولا يتعارض هذا الطرح
 ومتون الإنجيل، بل يحتفظ للكلمة بكل المجد الممكن دون نفي الخضوع

إلى البعد الذى تتمى إليه.

ويمكن معالجة القضية المطروحة على النحو التالى، يضطر المرء إلى تفسير صيغ ميثافيزيقا التثليث المختلفة كى يُضفى عليها وجهًا عقائديًا، ولكنه يُجازف بمقاطعة سياق الأفكار عند النقاط الحاسمة، ويعود المرء بنخى حنين دون عودة إلى تأكيد أن 'الجوهر واحد'، ولا يُجيب بأى شكل على مسألة مغزى التمايز بين الأقانيم. وهكذا يجوز القول بأن الآب إله من حيث المبدأ وأن الأقتوم هو رب من حيث المقام أو الترتاب، وأن الآب هو النور والحياة والحكمة كنجع فياض، فى حين أن الابن هو كل ذلك ولكن كجدول ينساب من النبع، أو أن الآب هو خالق العظمة فى حين أن الابن هو العظمة ذاتها، ونستنتج من ذلك أن الآب والابن متميزان ولكننا نسرع إلى إضافة أنها لا يختلفان فى 'الجوهر' ولكن فى مرتبة 'الأصل' فحسب كى نحو النتائج المترتبة على هذا التمايز، وقد يبدو ذلك متجاوزًا لفكرة أن 'الأصل' يعكس بالضرورة أمرًا بمواصفات ذاته ad se وليس بأحوال مغايرته ad alterum، أى إن الجوهر الذى يعكس أصله لن يُمكنه إنكار الأصل الذى يقوم عليه فيما يُمكن تسميته 'جوهر الأقتوم' والذى هو صيغة تؤكد للجوهر الفرد. ٥٥.

٥٥ حين يُعرَّف الأقتوم كصيغة، يظهر على الفور اعتراض بأنه إذا كانت الأقانيم 'صيغًا' فهى ليست تشخيصات ربانية، وكأن هناك عدم توافق لا يمكن تجاوزه، ويجوز أن يكون للصيغ طبيعتها الأقتومية أيضًا، حيث لا تمنع الأقتومية الثلاثية الله سبحانه من أن يكون ذاتًا فريدة، وإلى المدى، أو إلى المستوى الذى يمكن أن يصبح فيه هذا التعريف.

ولا صعوبة من أى نوع فى كـون جـوهر فى آخر فهناك كثير من الأمثلة فى الطبيعة ذاتها، إذ يرث كل فرد عن أبويه عناصر تكوينه دون أن يمنع ذلك تمايزه عنها رغم أنه من النوع نفسه، ويكون ذلك التمايز بطريقة ملهوسة لا بالطريقة التجريدية التى حددها مفهوم 'العلاقة' اللاهوتى. وعلى المنوال نفسه فالضوء الصادر عن لون معين ليس ضوء لون آخر ولا هو ضوء لا لون له ولكنه ضوء وليس غير ذلك، وهو يُضىء لأنه حقا ضوء وليس لأنه أحمر أو أخضر. وإذا كان التناقض الواضح أمراً عبثياً فى المستوى الطبيعى البسيط الذى هو بطبيعته منطقي ضيق سهل التناول، فليس الأمر كذلك على المستوى الربانى فوق الطبيعى ^{٥٦}.

ونقدم تصويراً آخر للسألة، إن الثلج هو الماء لا غير، ولكنه فى الوقت ذاته مادة جديدة، وإلا كان علينا أن نسميها 'ماء' لا ثلجاً، ولا فارق سوى فكرة التجمد فحسب، إلا أن التجمد يُضفى على الماء صيغة تجعله ثلجاً دون أن تغير شيئاً من خصائصه، مما يجعله ماء وغير ماء فى الوقت ذاته، فإذا لم يكن الثلج الذى لم يطرأ عليه ما يعدل من جوهره متميزاً عن الماء بأى شكل كان، فلن يكون هناك فرق بين جدول تنساب فيه المياه وآخر قد تحول إلى كتل من الثلج، فحين يعلن المسيح عليه السلام هويته الربانية فهو لا يستطيع أن يعنى بذلك أنه الرب مطلقاً بل هى علاقة التماهى فحسب، وحين يشهد على خضوعه

٥٦ يقول القديس يوحنا أولاً «... والكلمة كان عند الله» ثم يقول بعد ذلك «وكان الكلمة الله...» وهو يشير بذلك إلى صيغتين للهوية وبالتالي إلى جوهرين، أو هو من الجوهر نفسه من جانبين مختلفين، أحدهما نسبي والآخر مطلق.

فهو لا يستطيع في طبيعته الإنسانية أن يقول غير ما تمليه عليه طبيعته الربانية؛ إذ يكون ذلك من قبيل تشخيص طبيعته الإنسانية بالربوبية؛ فالابن بطبيعته الربانية هو في الوقت ذاته مختلف عن الجوهر الرباني ومماثل معه؛ والهوية ليست مجرد 'علاقة من حيث الأصل' دون مضمون ملموس؛ ولكنها تحدد حقيقة جوهرية؛ وتلك الحقيقة هي الأقسام إذا كان لهذه الكلمة معنى^{٥٧}.

وإذا كان هناك اعتراض على أن التناقض الضمني في المفهوم التلثي ناتج من حتمية تعارض الصفات المتنوعة الذي يندمج في مستوى الأسرارية؛ فيمكن أن نجيب أولاً بأن ذلك التعارض قائم على اختصارات جدلية يمكن تجنبها من حيث المبدأ؛ وثانيًا يلزم التسليم بأن الله عز وجل هو جوهر واحد؛ كما أن الأقسام الثلاثة لها جوهر واحد؛ ومسألة التوحيد لها الأولوية لأسباب تتضح بما يكفي من وجهة نظر التنوع؛ وحيث إن ميزات التعارض التنوعى تنهال علينا حين نحاول أن نصل بين الصيغ اللاهوتية المتخالفة فمن الجائز ملاحظة أن التعارض التنوعى الوحيد غير المنحاز هو الذي يُقر بجمع

٥٧ وفيما يلي طرح غطى؛ إن الأقسام الربانية الثلاثة متساوية؛ فلو لم تكن كذلك فلن يكون لها الجوهر ذاته؛ ولن تكون إلهًا واحدًا؛ كما لو أن هناك معيارًا مشتركًا بين الحتميات الأقسامية والحتمية الجوهرية اللاشكالية التي هي المطلق. ثم إنه يكون من قبيل التعسف من جانب القديس توما أن يعزو إلى يسوع الأرضى وحده الخضوع الذي تعزوه المتون المقدسة إلى الابن؛ وما تفصح عنه الأنجيل هو أن الابن خاضع ومساوٍ في الوقت ذاته للأب؛ وهذا التناقض ذاته هو الذي يفتح أمامنا بشكل واضح الأسرارية والنسبية الربانيتين. 'لقد صار الرب إنسانيًا حتى يستطيع الإنسان أن يصير ربانيًا'؛ وهذه العبارة تعني أن المطلق صار نسبيًا كي يستطيع النسبي أن يصير مطلقًا؛ وإعادة صياغة عبارة آباء الكنيسة تصف موقفًا ميتافيزيقيًا بركة العبارة ذاتها؛ وهو أمر يصعب التعبير عنه بشكل آخر في كلمات قليلة.

جواب تبدو غير متوافقة للحقيقة المتعالية، في حين تنشغل الأحقاد الدينية برجمنا باللعنات.

وعندما يقول القديس توما إن العلاقات في ذات الله عز وجل هي الجوهر وليست عرضاً، فهو على صواب بمعنى أن الأقاليم التي أنتجتها مايا الربانية لها جذور في الجوهر والذي هو فرد بطبيعته، ولكننا لا نستطيع الاتفاق معه حين يخرج بمعادلة تتجاوز الفروق في مرتبة الحقيقة بين الأقاليم بما هي وبين الأساس المشترك لها في الجوهر الفرد، والعلاقة في نظر القديس توما لا تختلف عن الجوهر عند مقارنته بها إلا في فكرنا فحسب، وهي أطروحة عبقرية لا تفسر ذاتها ولا تخدم غرضاً لو فهمت على أساس أن الطبيعة الربانية تحوى مقامات، إلا أن اسم الله عز وجل لا يُطلق إلا على الجوهر فقط^{٥٨}، ولكن في هذه الحالة لن يكون هناك أقاليم ولن يُوجد العالم أبداً إذ يتقطع تماماً عن الله سبحانه، ويصبح شيئاً غير مفهوم، وتتخذ التوماوية طبيعة العقل البشرى لتفسير الفوارق بين 'الجوهر' و'الأقنوم' لتتدخل كإله خارج من آله، ويعمل هذا المعيار على استعمال النسبية الجزئية والانفصالية والوهم بديلاً عن مبدأ النسبية الكلية^{٥٩}.

٥٨ هناك آراء مناظرة نجدها بين المسلمين، عندما يحاولون الدفاع عن وحدانية الله عز وجل التي لا يهددها في الواقع شيء بالدفع بأن التنوع في المستوى الرباني لا يوجد سوى في الفكر الإنساني فحسب، ولو كان ذلك صحيحاً فسوف يكون العالم أيقناً مقبلاً عن الله في تصوراتنا فحسب، إذا كان وجود العالم لا يقدر في الوحدة الربانية ولا تنتقص تلك الوحدة بتنوع الصفات الحسنى، والتي كانت كائنة في الجوهر الأول بشكل غير متميز.

٥٩ والتوماوية شبه فكرانية من حيث إنها تعزو علومنا إلى اشتقاقها من الأشياء المعقولة، ثم نستخدمها فيما يخص الله سبحانه بقدر ما نستطيع، وهي حتى أكثر من ذلك من حيث محتواها

وعقيدة التثليث في إطارها اللاهوتي متناقضة وشمولية معا، ويقولون إنها مقبولة عند الله سبحانه كوسيلة روحية^{٦٠} بمعنى الاصطلاح البوذي 'أوبايا upaya' الذي سوف نتحدث عنه كثيرًا، فإذا كانت السماء تقبل هذه العقيدة لأنها من قبيل الأوبايات من ناحية، فهي من ناحية أخرى سوف تتعارض ربانيًا مع أوبايات أخرى نتيجة قصورها، ومن هنا تحدث الفُرقة الدينية، والتي هي عشرة ورحمة في الوقت ذاته، فلانهائية آتما توجب طائفة من الأوبايات، وكل منها يستلزم تكرارًا يكملها ويُناقضها في آن واحد^{٦١}.

وأيًا كان تأثير مايا الربانية، فإن الجوهر الإلهي يظل هو الله سبحانه في كل أين، وحيث إن ترافقية أوجه التناقضات الضمنية سوف تزج الاختيار الإرادي، والذي سوف يهرع إلى إنكار النسبية الربانية بنية الدفاع عن مطلقة الله عز وجل التي لا تتعرض لأي هجوم كان، خاصة وأن العقلية المتدنية تميل إلى خلط المطلق الميتافيزيقي بالمتسامي

العقدي والذي يسُلح المنهج التوماوي بمنطلقات فوق طبيعية بدعوى تجسيد العقل الملهم كما ينبغي.

٦٠ والأوبايا هي وسيلة عرضية وهمة نسيبًا، إلا أنها فعالة، وتقبلها الربوبية بما هي كذلك.
٦١ إن التالوث الذي يعزوه القرآن الحكيم 'الأب والابن والأم' إلى المسيحية له ثلاثة معاني فهو أولاً يعبر عن موقف نفساني موجود في الواقع de facto فالسيدة مريم عليها السلام حاضرة في وجدان المسيحيين كوظيفة ربانية حقيقية أكثر من حضور الروح القدس، ويعبر ثانياً عن أن العذراء المقدسة متوحدة مع الروح التي «منذ الأزل مسحت» منذ البدء منذ أوائل الأرض» (أمثال ٨: ٢٣) ثم إنه ثالثاً كان لا بد للقرآن أن يؤكد عدم التوافق البراني للتثليث المسيحي مع التوحيد الإسلامي.

الإنساني.

وتلعب الصياغات البرانية لمسائل 'مناسبة الحال' و'التعايش النفساني'، والتي تنتمي إلى مصالح إنسانية فحسب، دورًا يتصف بالاحتمية من بعض أوجهه، ويؤدي إلى شمولية تتسم بالأسرارية أكثر مما تتسم بالميثافيزيقية، وهناك أمثلة على هذا الأمر في التثليث المسيحي والتوحيد الإسلامي، فالتثليث لا يتكفى بثلاثة أوجه للوحدة الربانية، بل يحشر هذه الجوانب في هوية الوجدانية ذاتها، وكأن الوجدانية لن تكون وحدانية خارج هذه الجوانب الثلاثة، وكأن التعبير عن المطلق ممكن بأي عدد غير الواحد فحسب، ذلك في حين أن فقه التوحيد الإسلامي لا يتكفى بأن الواحد هو منبع كل شيء، ويشعر بالحاجة إلى تأكيد ذلك بإنكار أية مسائل ثانوية خاصة ما يتصل منها بقوانين الطبيعة مثل أن النار في ذاتها لا تحرق ولكن الله عز وجل هو الذي يجعلها تحرق، وهكذا دواليك، وكما لو أن هناك اختلافًا بينهما، ويعتبر الفقه ما دون ذلك 'نفاقًا' لأنه قيل لو كان المرء مُخلصًا فإن تأكيد 'ألا إله إلا الله' يستلزم إنكار الأسباب الوسيطة.

ويبدو أن لاهوت التثليث المسيحي يُضفي مطلقية على النسبيات من وجهة نظر الميثافيزيقا أيًا كانت الحاجة إلى مراعاة الحال. وتبين لنا الهندوسية بأمثلة شتى أن تأليه النسبي يؤدي إلى أوباياء، وهي 'وسيلة عرضية' وهمية نسبيًا إلا أنها فعالة وتقبلها الربوبية بما هي كذلك، ولكن الجوانب الأخرى للحق سبحانه تحفظ بكامل حقوقها. وحيث إن الأمور جرت على هذا المنوال كان على الإسلام تأكيد الأساس

المتافيزيقي للتوحيد كى يُقيم توازنًا لتجلى فكرة التوحيد. فالتوحيد بما هو قادر على تعريف المطلق، والواحدية فى عالم الأرقام هى التى تمثل عنصر المطلق كما تمثله النقطة أو المركز فى الفراغ، واللحظة فى الزمن، والدائرة فى الشكل، وهى تُشاكل البساطة أو الكمال، والأثير فى المادة، كما يشاكل الخفاء أو النقاء. وتذهب الفيدانتا إلى أن آتما المطلق يحوى ثلاثية سات وتشيت وأناندام، أى الوجود، والذكاء، والنعمة، ولكنها لا تطرح فكرة أن آتما يتكون من هذا الثلاثى مطلقًا ولا هى تنكر وجوده دون هذه الثلاثية.

وتُطرح الحقائق التى يجدر أن تحتفظ بسيولتها الميتافيزيقية الداخلية فى اللاهوت التوحيدي بشكل قصرى متخثر فيستحيل المحيط إلى مجرد قطعة من الجليد، ولا شك أن ذلك يجرى بشكل رمزى صادق من باطنه، ولكنه ليس وافيًا لو اقتصرنا على ذكر أقل الأمور، فيمكن تمثيل التعصب المذهبي أو البرانية بالهندسة المستوية وليست الفراغية التكاملية، استبدل بعدها الناقص بقيم رمزية، ولأنها مجرد حلول أو بدائل فهى تعجز دائمًا عن تجنب التعارض أو التناقض، وهو ما يتيح فرصة لبعض المتعصبين البرانيين للحدث عن لا منطقية مقدسة والصياح استهجانًا فى وجه ما أسموه الذكاء الطبيعى.

وحين يبدو اللاهوت المسيحى منكبًا على إضفاء المطلقية على الأفانيم الربانية، فهو يُشير واعيًا أو غير واعٍ إلى المطلقية النسبية الكامنة فى كل حقيقة لا مخلوقة تخص مخلوقات من هذه المرتبة، ما لم يكن يقصد أن يؤكد وحدة الجوهر بشكل مختصر والتى تتعالى عن الأفانيم

الربانية في حد ذاتها سواء أرغب المرء في ذلك أم لا^{٦٢}، أما تأكيد أن العلاقات التثليثية تنتمي إلى الجوهر الأول المنزه سبحانه أو إلى مطلقية جوهره لا إلى المطلق النسبي يكاد يكون بمثابة مطالبتنا بقبول فكرة أن اثنين واثنين يُساويان خمسة، أو أن هناك نتيجة بلا سبب، وهو الأمر الذي لا تفعله أية رسالة سماوية وكذلك المسيحية بالتأكيد. والرسالة السماوية التي تتحدى الذكاء الذي فُطر عليه صفوة البشر وتميل إلى قبول كل ما ينتمي إلى مرتبة المعجز وتصطبغ بقدر مؤسف من النقص، لا تكون حينئذ رسالة سماوية بأية حال.

ولكى نكون واضحين قدر الإمكان نطرح ملخصاً فيما يلي، أولاً إن الأقانيم لا تمايز في المطلق الذي هو الجوهر الفرد، ولكنها قائمة فيه بشكل لا متمايز، وبمعنى أن الجوهر هو بالضرورة المثل الأول لكل أقنوم ممكن، وهو بمثابة القول بأن المطلق يتضمن جوانب مختلفة دون أن يتمايز جانب بما هو. إلا أن الأقانيم في مستوى النسبية الربانية تعمل واقعياً بصلاحيات المطلق، وثانياً ليس هناك إلا ذات ربانية واحدة لها صيغ ثلاث تظهر بدورها كأقانيم متميزة، وثالثاً إن الأقانيم الثلاثة متميزة أحدها عن الآخر ولكنها ليست عين الجوهر، ورابعاً إن هوية كل أقنوم هي الجوهر، ويكون كل أقنوم من هذا المنظور قائماً في

٦٢ والتحفظات التي نعبر عنها بكلمات مثل 'بما هم' أو 'في حد ذاتها' ضرورية للغاية، وذلك أولاً لأن العقل المثلهم يتفوق في الحالة الأولى من جانب معين على الأحوال الإنسانية، حيث يستطيع إدراك فكرة الالمخلوق، وفي الحالة الثانية لأن حقائق الأقانيم تنتمي إلى الجوهر وقد انفصلت عنه فحسب نتيجة تمايزها الذي أسند إليها من جذر النسبية وأصلها وهو الأول سبحانه.

الجوهره وهذا يُجيز القول بشكل اختزالى به بعض المفارقة إن كل أقنوم قائم فى الأقنومين الآخرين ومتوحد معها، أما الجوهر الفرد فهو جُماع كل الأقانيم فى المطلق اللامتفاضل.

وتعلنا صيغة 'أبانا' التى تُستهل بها صلاة الرب لعقيدة التثليث أولاً أننا 'أبناء' الله ولسنا مجرد 'عبيد'، وهو ما يرقى إلى القول بأن الإنسان 'الربانى' يُشكل بعدا ربانيًا تجلى فى مقامه الأول فى المسيح عليه السلام، ثم إنه فوضها إلى الناس، والله عز وجل هو 'أبانا' فى صلاة الناس إليه، و'أبى' فى حديث المسيح عنه، وهو 'أبانا' بالمسيح وفيه عليه السلام، ونحن 'أبناء' فى الابن ومنه، ولكن ليس فى 'الكلمة'. وتذكر المسيحية منظور 'أبوة' الله سبحانه وتذكر بالتالى 'البنوة' فخلاص الإنسان فى 'بنوته' للرب وبفضل الصفات الربانية التى نقصدها فى اصطلاح 'الأبوية'، فيقال إن تيجان المختارين تتبدى من نور غير مخلوق، وهو ما يعنى تأليه الإنسان فى صورة المسيح عليه السلام. والروح القدس مثل الدم الربانى الذى يُوحد الابن والآب، ويوحد الإنسان مع الرب حالما كرس الإنسان نفسه للابن، والعذراء هى أحد تجليات المسيح عليه السلام، وهى تجسد الصفات القابلة والاستيعابية للجوهر الربانى، فإذا كان المسيح هو 'الروح' فهى 'النفس'، وهذا يعنى أن الإنسان لا يستطيع أن يتوحد مع المسيح دون التوحد أولاً مع العذراء، فليس هناك استنارة 'رأسية' دون كمال 'أفقى'.

ولا بد أن تكون الكوكبة الأسرارية بكاملها مقدّرة فى الرب ذاته، إذ

لن يتجلى الابن ما لم يكن هناك مبدأ 'سابق الوجود' للابن في الرب،
 كما أن ذلك التعارض في الربوبية يفترض أيضًا وجودًا سابقًا للروح
 القدس، فيلزم للثنائية علاقة تنبئ عن وحدتها المبدئية، وهذه هي
 العقيدة الضرورية لتبني الكلمة للإنسان، وليس هناك من سبيل إلى
 الرب دون ذلك التنبئ، ولا دون تجلٍّ رباني يُمكن له في الوجود.

ومن التناقض ادعاء أن المطلق بما هو قد أنتج نسيج تلك العرضيات
 التي هي الإنجيل، وتثبت المتون المقدسة ومن قبلها وجود العالم
 عنصر النسبية الربانية، فإذا كان هناك ما هو نسبي في الرب فالنسبية
 ربانية، ومن هنا تأتي ربانية الكون^{٦٣}. ليس الكون الجسداني النفساني
 للوجود الحيوى كما يتصور الحلوليون، بل الكون بكيته وبجذوره
 المتعالية الفياضة في آن واحد، وإذا عرَّ للرب أن يرفض التسليم بالنسبية
 الربانية، فستصير النسبية له شرًا محضًا، وتصير الدنيا شرًا محضًا،
 ويسقط في خطأ المانوية.

والنسبية بالضرورة بعدان هما المسافة والاختلاف، ويتبلور الموجود
 الرباني in divinis بفضل البعد 'الرأسي' للمسافة لو جاز هذا القول،
 وينقطع العالم بدوره عن الرب نتيجة القطبية الأتقنومية، ثم إنه بفضل
 هذا البعد يحتوى الجوهر العقلى الخالص intellectual Substance
 على الجوهر الحيوى، والذى يحوى بدوره الجوهر المادى. أما بعد
 الاختلاف 'الأفقى' فتمايز بموجبه القدرة الكلية عن الخير الكلى، كما

٦٣ وتلك الحقيقة المشروطة قد أدت إلى عبادة الكون التى سادت بين شعوب البحر
 المتوسط القديمة بعد انحرافات وتخثرات حادة.

تختلف الزهرة عن الزنبقة على الأرض، والعالم كله نسيج من هذين البعدين إذ يُمكن تفسير سائر الظواهر بتراكيبها المتنوعة بلا نهاية، وما يُوحدها جميعًا هو الوجود، والحقيقة المطلقة اللانهائية هي الحقيقة الوحيدة الكائنة في الوجود.

يقول الطاويون «الباطل فحسب هو الذى يتتشر وليس الحق»، والباطل هو الشكل التحديدى بطبيعته، أى القصرى، وتتوالى بعده العوارض حسب طبائعها، وهذا هو أساس الأوبايا ٦٠ وهى الشبكة التى تسجن ثم تخلص، وهى نصف الحقيقة التى تصير مفتاحا للحقيقة الكاملة، وعندما يقول المسيح عليه السلام «لماذا تدعونى صالحا؟» فهذا هو تعريف الأوبايا من حيث جانبها الشكلى، وهى شكلٌ يُؤدى إلى الخلاص، إلا أنه شكل، وهو بالتالى تحديده كما أنه سيف ذو حدين عند بعض الناس.

ويعجز للمرء أن يُعبر عن مسألة النسبية المتجذرة فى مرتبة الربوبية ذاتها بطريقتين، إحداهما أن نضع المخلوق والخالق وجها لوجه فى علاقة سببية أو تبادلية، وفى هذه الحالة نضعهما فى نطاق مايا بغض النظر عن التفاسير الصادرة عن الشمولية التبسيطية، وثانيتهما أن نرى الرب فى جوهريته ومطلقيته النقية ثم يستحيل فى أفهامنا إلى المبدأ الذى يُحمل عليه الكون ك تجسيد أو إشعاع^{٦٤}، وليس ذلك الإشعاع أساسًا سوى جانب من المبدأ الأسمى إذ إن كل شىء هو آتماه فى حين أن مايا

٦٤ وقد كان ذلك أمرا جليًا عند إيكهارت وسيليسوس وآخرين، وليست الحقيقة فى ذاتها شرقية ولا غربية بل هى تنمى إلى كل من يستطيع استيعابها.

هى الحجاب المتكسر بلا نهاية للذات اللانهائية التى هى وحدها المطلق
البحث^{٦٥}.

ولو أصر المرء على أن هناك حقائق لا منطقية بذاتها، فيجب أن نوضح أنها ليست عبثية بل هى بطبيعتها تستعصى على التعبير، ولكنها لو صيغت فى تعبير ما يظل القول بلا منطقيتها قابلاً للنقض، فلو تحدثنا عن حقيقة ما فذلك لأننا واعون بوجودها، ونستطيع واقعياً أن نعبر عنها بطريقة أو أخرى دون أن نصطدم بالمعقولة العامة، ذلك إذا كنا نرغب أو نستطيع بذل جهد فى التعبير عن أنفسنا بشكل لا اختزال فيه ولا تعارض، ونكرر مرة أخرى أن العبث المنطقى الذى يبدو فى بعض الأحكام الروحية هو أمر جدلى لا غير، وقائم على الاختزال والقصر فحسب، وكل صيغة لا منطقية بموجب عمقها يمكن أن تختزل إلى صيغة منطقية ذات طبيعة دقيقة معقدة، وستبقى دائماً هوة يُشكلها ما يستعصى على التعبير من أمور، ولكنها لا تعبر عن نفسها بشكل منطقى، فالصمت ليس لا منطقياً، ولا تعنى واقعة أن المنطق محدود نتيجة خصائص شخصية أو جهل مخصوص أن ما يفوق قدرته ليس منطقياً ولا يحق له أن يكون كذلك ميتافيزيقياً، ولكنه على العكس يُجلى بطريقته جوهر الحقيقة المطلقة، وهناك جوانب للرب لا شأن لها بالمنطق القصرى، ومنها تنبثق الظواهر الكونية والطبيعة المتناسقة

٦٥ إذ إن هناك مطلقاً نسبياً وهو كل ما هو مطلق بالنسبة إلى الحقائق الصغرى، والخالق هو المطلق بالنسبة للخلق بما هو، أما من وجهة نظر المطلق، فالخالق هو أول النسيات جميعاً «فكل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء» يوحنا ١: ٣.

للأشياء، ولكن ليس للرب جوانب تعترض مبادئ التجانس وكفاية الأسباب، فهي متجذرة في الذكاء الرباني الأسمى، فالله جل وعلا كتب على نفسه ما نسميه 'الخير'، ولكن الخير هو مبدؤه بالضرورة، وهو سبحانه بالتالي 'الخير ذاته'. ومعرفة أن الله تعالى لا يُحد بنسبية مفهومنا للخير، لا تسمح باستنتاج أن الله يُمكن أن يكون شرًا كما هو الحال في معالجة أية صفة إيجابية، ولا يصح الخلط منطقيًا بين الجوهر الإيجابي والمحدودية الوجودية أو بين الجوهر والعرض. فإذا قُدِّر لاستنتاج منطقي أن يكون زائفاً فليس ذلك لأن المنطق لا قيمة له ولكن لأن الاستنتاج المقصود لا يحتكم على معطيات كافية، أو لأن آليته قد انطلقت من انفعال ما وبالتالي من منطلق زائف.

ومن الواضح أننا لا يصح أن نطالب المنطق بأكثر مما يستطيع أن يُقدمه لنا، فحين لا ينطبق المنطق تتبدى الرمزية التي يُمكنها أن تعبر بشكل مُرضٍ عن كثير من الأمور التي لا يستطيع المنطق تناولها. فالمنطق يختص من جوانب الأمور بما هو 'حسابي' وليس بما هو 'موسيقى'، ولكن ذلك لا يحيط من قدر المنطق بحال، فالألوان ليست كالأشكال والرسم ليس كالأنشودة، فإذا كان المرء من حيث المبدأ والواقع يعيش في إطار عقيدة أو أسرارية مفترضة من نوع ما فإنه يكون في مجال فوق منطقي، وهي فرضية تسمح بتصور أمور فوق طبيعية بسبب تحيز مسيطر أو عبث انفعالي، ففي هذه الحالة يُصبح الوحي ذاته خطأً لأنه لن يُفيد في شيء وبالتالي تصبح منحة الذكاء من قبيل الخطأ.

ويجوز القول بأن التعارضات التي تنشأ بين الأديان هي من قبيل 'ما وراء المنطق'، ورغم أن المنطق المبني على كل عقيدة لا يُنقض إلا أنه لا يعمل إلا في إطاره العقائدي، والحق أن هذه انتهازية بحتة، إذ يستطيع المرء دائماً أن يُبرهن على أن تلك التعارضات ليست إلا مقابلات متكاملة ناشئة من جوهر واحد فحسب.

إن ما يستحيل التعبير عنه هو ما يُمكن أن يُعالج بما يقرب من ألف طريقة مختلفة دون أن تستطيع إحداها أن تمس مركزه، وقد توحى بذلك صورة حلزون ذي حركة منجذبة نحو المركز وهو يتقدم أبداً نحو مركز لا يُطال، إلا أنه يُمكن أن يُستوعب، ونحن نتحدث الآن عن الحقيقة التي لا يُرمز إليها إلا بالعقل المثلهم الخالص والذي لا يُطال محتواه ذاته.

الجَدَلُ الشَّرْقِيُّ وَجُدُورُهُ الْإِيمَانِيَّةُ

حين نقارن بين آداب الشرق والغرب لا يملك المرء إلا الشعور بأن الملكة النقدية عند الشرقيين والغربيين قائمة في مستويين مختلفين، ولا يملك الغربيون إلا الشعور بصدمة حيال بعض الخصائص والأمر غير المنطقية في جدل الشرقيين، كالتدليل على أطروحة جيدة ببرهان ضعيف، أو تجاهل أطروحة قوية، أو استخدام الأطروحات القوية استخداما بلا كفاءة، ناهيك عن المبالغات الغالبة في بعض القطاعات على الأقل، ويغرى ذلك المرء على استنتاج أن الحساس الروحي والملكة النقدية كليهما قصرى، ولكن الأمر ليس هكذا من حيث المبدأ، ذلك أنها صفتان إيجابيتان في المسألة، إلا أن إحداها تضطر إلى الاعتراف بذلك القصر من الناحية العملية بموجب تباين المواهب الطبيعية بين الذين ابتعدوا كثيراً عن الكمال الأولانى. وتكمن الصعوبة باختصار فى اقتران الذاتية الروحية التى تضع فى اعتبارها ما يُجدى فى خلاص الروح مع الموضوعية الظاهرية التى تستغرق فى الاهتمام بانضباط الظواهر، ونقول 'موضوعية ظاهرية' وليست 'ميتافيزيقية'، حيث إن الأخيرة تحتسب ضمن الذاتية التى ذكرناها توا حتى إنها تصير شرطاً لها وإلا ما كان هناك موضوعية روحية. وهذا هو عدم التوافق الذى يتسم بالنسبية، والذى يتناول الجماعات وليس الأفراد بالضرورة، إلا أن وجوده فى العقلية الجمعية واختلاطه باللغة التراثية من شأنه أن يؤثر فى أعمق الناس موهبة.

ورغم ذلك فحين يُصادف الغربي إسرائفا معينا في لغة بعض النصوص الإسلامية حيث إن الشرق الأوسط هو المعنى على الأغلب في هذا الطرح فلن يكون مخطئا في ملاحظة تلك المثالب سواء أكانت حقيقية أم ظاهرية؛ ولكنه سيخدع نفسه لو تصور أن الإنسان الغربي موهوب بملكة نقدية صالحة لمعالجة كل المستويات؛ أو أن الملكة النقدية التي تميز بها اليونانيون خصوصا ثم الأوروبيون المعاصرون عموما صالحة لكافة المسائل؛ وأنها تغدو من قبيل التفوق الشامل. والحق أن الملكة النقدية التي تمنعنا من قبول أمر غير مفهوم حتى لو كان من قبيل الكلام فحسب هي صيغة في التمييز؛ ولكنها ليست تمييزا بما هي بل هي تمييز يعمل على مستويات محددة للحالة الإنسانية ويجعلها متسقة مع معهود معقولياتها المسلم بها. ويتحلى الغربي بحاسة انضباط وقياس على مستوى الوقائع والتعبير عنها؛ وذلك بغض النظر عن الجهل أو التحيز؛ ولكنه يجعل استنباط الفائدة من هذه الموهبة مستحيلا على مستوى مصالحه العليا؛ وأكثر البراهين نصوعا على هذه المسألة هو تحليل الحضارة الغربية عموما، والفكر الحديث خصوصا.

وتتفق الطبيعة الضمنية الرمزية للجدل الشرقي بطريقة ما مع الجدل الديني بما هو؛ أما عن الغلو التعبيري السائد فيه؛ فقد يكون وسيلة خطابية مشروعة لاستثارة الهمم الروحية؛ ولكنه على المستوى الانفعالي ينتج من الإغراء الذي تعانيه روح مغتربة حين تواجه ما يفوق الطبيعة وجوانبها الخارقة التي لا تحصى. والمبالغة في التدين تؤدي إلى الخوف من مخالفة مبدأ القياس الذي يتطلب أن يكون

الأمر موضوع التعبير متوائماً مع معهود وسيلة التعبير، ذلك أن الجوهر المراد التعبير عنه يُراوغ ضيق العالم الأرضي وعَوَز اللغة، إلا أن التعبير يُخطئ عندما يُضفي لالمحدودية الجوهر على الأشكال المحسوسة، وتتراكم الأخطاء حيناً يعمل بشكل كفي غير واج، وتتبنى الرمزية سلوكاً وسيطاً مثل المعجزة التي تعكس الخارق على المستوى الصوري، لكن المعجزة لا تعنى عدم التناسب، وكذلك الرمزية المتكاملة، والتي تعكس إلى جانب الخوارق أموراً تنتمي إلى المستوى الصوري، وبذلك تتجنب الانسياق في المبالغة الاعباطية أى عدم المعقولة أو بالحرى العبث، والذي تجد الانفعالية الدينية صعوبة جمة في الهرب منه.

ويمدنا الإنجيل على مستوى الجدل الديني بأمثلة للرمزية المسهبة حين يقول المسيح عليه السلام «إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غنى إلى ملكوت الله» أو لو كان لكم إيمان مثل حبة خردل لكنتم تقولون لهذا الجبل انتقل من هنا إلى هناك فينتقل ولا يكون شيء غير ممكن لديكم» فهو يُعبر عن نفسه بطريقة سامية تماماً، وفهم من ذلك استحالة أن تدخل النفس الملكوت مباشرة طالما ظلت على تعلقها بما هو فاني، فالتعلق وليس التملك هو الذى يتسبب في خطيئة الغنى، ذلك من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الإيمان المُخلص يتضمن في ذاته وبقدر إخلاصه قوة فوق طبيعية لا تقاس بمقاييس الإنسان. ووظيفة المبالغة الشكلية هنا فيما يتصل بالغنى بيان أنه شرط نافي للخلاص، ومن ناحية الإيمان فهو صفة للمشاركة الفعالة في المطلقية. ويمكن أن نطرح

ملاحظات على الشاكلة نفسها فيما يخص تعاليم إدارة الخد الآخر والامتناع عن إدانة الآخرين، وتمثل التعابير من هذا النوع جدلاً عازلاً تصبح فيه العلاقة المخصوصة أمراً مضمراً.

ويعتبر بعض المتدينين الفيشنويين أن اسم راماً أعظم من راماً ذاته، ويبدو أن ذلك راجع إلى أن «قوة الاسم هي التي تجعل الرب حاضراً»، ومن الخطأ إنكار أو محو التناقض الصارخ في هذه المقولة من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يتعالم المرء عن أن وظيفة هذه الصيغة هي فصل عنصر بعينه من حقيقة روحية وهو اسم راماً، ثم نعزو امتيازَه قصراً على كفاءته في خلاص النفوس، وكما لو تجرأ المرء على تأكيد أن خبز القربان المقدس أعظم من المسيح عليه السلام ذاته بناءً على أن القربان يُضفي البركة بشكل فوري يكاد يكون مادياً، وأقل ما يُقال إن ذلك اختزال بالغ الشذوذ والتناقض، ولا يمكن تبريره بالرغبة في استثناء التجلي الحسى للأقانيم بغية ظهور تبث من نوع خاص، والحق أن العقلية الغربية تستعصى على مثل تلك التشوهات، ولكن لا مرء أن التأمل في ذلك المسعى بما هو صفة يتمنى المرء أن يراها قائمة بكاملها في واقعية روحية مناظرة^{٦٦}.

ونجد في تراث الهند وسوريا ومصر أمثلة مما أطلق عليه 'هينوثية

٦٦ يجب ألا ننسى أن المسيحية ذاتها شرقية، ومذهب تجيد 'قلب' عيسى عليه السلام مثال لإخضاع الجوهر للشكل، على الأقل من ناحية قصر الأقانيم على جانب واحد منها، وقد كان الغرض من تعبير 'أم الرب' توجيه ضربة إلى الآرية، إلا أن ذلك الاختصار كان بالغ الاجترار من حيث إنه يبدو وقد أخضع المطلق للنسي، وليس أقل غرابة من الغلو الفيشنوي الذي يجد اسم راماً.

henothiesm^{٦٧}، واعتبار اسم راما عملياً كَرَبٍّ يُشاكل استبدال الرب الفعال بالإله المتعالى عن الفعل، وبالمقدار الذى يُمكن أن يُصبح لذلك الاستبدال معنى عملياً، ولا يُفسر ذلك القصر سوى الذاتية الانفعالية للبهائية، فلو أن اسم راما له أية فاعلية فذلك «لأن الاسم هو راما»، وهو تعبير اختزالى بالغ الجراءة، كما أنه واقع فى إطار الممكنات المنطقية، وأكبر تعظيم ممكن 'للاسم' هو التسليم بأنه ليس أكبر من 'المسمى' بل إنه 'ذات المسمى'.

والهينوثية ظاهرة لصيقة ببعض الأديان القديمة، بالرغم من أنها لا تزال قائمة فى الهند، وهى بمعنى أعرض سمة للشرق بأكمله بدرجة أو أخرى، ويمكن أن نلاحظ وجودها كلما انعزل جزء منها عن الكل من منظور معين، ثم يُطرح 'كأفعل تفضيل' فى سياق المنظور ذاته. والتفضيل فى الجدل العربى ينطوى على إبراز مزية أو عيب بموجب مبالغة منطقية غير مقبولة، بينما يلزم الصمت حيال العلاقة التى توضح ذلك التفضيل، ولا يتفصل ذلك التفضيل عن الفاعلية التى تعزوها العقلية العربية والإسلامية إلى صورة السيف، وإلى ممارسة التفضيل الفورى مثلاً يحدث فى قول «إن أفضل الأمور هى...» أو قول «إن أسوأ الناس هم...» أو قول «إن أعظم ثواب أو عقاب للذى...»، والفكرة وراء التفضيلية تضارع ضربة سيف قاطع فهى أمرٌ قطعى أكثر من كونها رؤية.

٦٧ وقد استخدم ماكس مولر الاصطلاح المذكور، وهو يعنى عبادة إله واحد مع قبول أرباب أخرى، كما أن اصطلاح 'kathenothesm' قد صدر عن الكاتب نفسه، فى محاولة لإبراز الطبيعة التابعة لتلك العبادة.

ويعتبر الإسلام أن كافة الأنبياء متساوون في الكرامة والنبوة والعصمة، إلا أن بعضهم يفوق بعضًا بنوع من البركة الخاصة، ويُعتبر محمدٌ صلى الله عليه وسلم جامعًا لهم، وأولهم في حقيقته النورانية، وآخرهم في الرسالة حسب مبدأ الانعكاس، وذلك للقول بأن هناك جانبًا عرضيًا في ظاهرة وجود محمد صلى الله عليه وسلم قد تُرجم إلى تجلٍّ فريد وصفة تفضيلية، وتتفق تمامًا مع منطق الهيئوتية، فهكذا كان فيشنو أو شيفا أو التجليات الربانية الأخرى، وقد أصبح كل منها بالتبادل أو القصر هو الرب الأسمى بفضل صفة تتصل بالمطلق، وهذا الاتصال يفترض أن الصفة المعنية هي حقا قائمة بطريقة خاصة في الربوبية، أو أنها تشير إلى تفوق الأفضلية المقصودة عن طريق استعارة عكسية، ويجوز أن تكون هذه الأفضلية ربانية بشكل مباشر كما في حالة أرباب الهندوس، أو نسبية كما في حالة النبي العربي صلى الله عليه وسلم الذي كان آخر المؤسسين لدين عالمي، وقد تنبأ هو بذلك، وهذا كاف بذاته من الناحية المعيارية، فقد كان الإسلام في زمنه لا يكاد يكون شيئًا من الناحية الإنسانية، وهذه النبوءة علامة موضوعية في حالة ظاهرة بهذه العظمة تسمح بتفسير هينوثي من هذا النوع بالرغم من عدم صلاحيته لكل القطاعات الكونية، إلا أنه صالح للإسلام.^{٦٨}

٦٨ ولا بد لنا هنا من اعتبار ظرف هام، وهو أن كل رسول يستوعب في داخله توحده مع الكلمة الكلية، ولكن لا يستوعب هذا البعد بالضرورة عند الرسل الآخرين ما لم يلزمهم بذلك المنظور الذي يُعْثَو ليحققوه، وسوف يرى فيهم وظائف مخصوصة للكلمة الكلية ثم في نفسه، حيث إنه يعلم أنه متصل بها بشكل ملبوس، ومن هنا جاءت على سبيل المثال فكرة 'ريادة محمد صلى الله عليه وسلم'، والتي تفهم على أنها تتضمن كافة الرسالات من أول الزمان.

ويتبدى الأمر ذاته بالتناظر حين يتجلى رب أو ربة في البراهمانية في إهاب الرب الأسمى، وذلك لأنه أو لأنها تحكم قطاعاً من الكون يمتد من المؤمن مروراً بالسماء ووصولاً إلى البارامآتما، كما يشتمل أيضاً من جانبه الأرضى على شكل العبادة التي تُتبع لتمجيد تجلّ رباني بعينه. وكما أن ختمية النبي العربي يُمكن أن تُفسّر في القطاع الإسلامي للكون على أساس أنها تصوغ الظاهرية المبدئية للكلمة المحدية، وكذلك الأثوية الإنسانية للعدراء المباركة وخضوعها يُمكن أن يُفسّر كاصطفاء سماويّ في إطار علاقة مخصوصة، وتبدو الأثوية هنا اصطفاءً من المنظور الروحي والكوني للشخصانية كما لو كانت انعكاساً مقلوباً للذاتية البحتة، وهو أمر يرقى إلى القول بأن العدراء في 'جسدها المتعالى dharmakaya' هي الأم العدراء لكل الأنبياء، وهي بذلك متوحدة مع الأثوية الربانية أو مع الحكمة «التي كانت منذ الأزل».^{٦٩}

وحينما يرى الجنيّد بمنطق استوفينا وصفه سابقاً «أن ألف سنة من الطاعة لا تحو لحظة معصية» فإننا نرى على الفور إسرافاً في التعبير عن إخلاص عميق في الإيمان، الذي اختزله إلى المداومة على ذكر الله جل وعلا، فالمؤمن المخلص المتجرد بشكل كامل لا ينسى ذلك ولو للحظة واحدة، وهو ما يعني أن يستغرق ذلك الإيمان وجود الإنسان بكامله، وزيف بصر المرء عن الوحدانية يعني خروجه عن

٦٩ وقد قال أحد الصوفيين، وقد يكون ابن عربي، إن الاسم الرباني 'هي' غير مستخدم ولكه ممكن، وإنه أعظم من الاسم الرباني 'هو'، وهذا يشير إلى أن اللاحدودية والالاهائية تتضمن العذرية والأومة كصفات للذات.

دين التوحيد، وبالتالي عن الإسلام، وذلك يحو ما سبقه من عبادة ولو كانت لألف عام. وهذه الشمولية أو القطعية تذكرنا 'باللاهوتي المجدد' القديس سيمون مع اعتبار الفروق، والذي قال بأن «التعميد يظل قائماً فحسب في حال الكمال الروحي دائم التجدد في كل لحظة»، فكما تبرهن القداسة عند سيمون على فاعلية التعميد كذلك مداومة ذكر الله عند الجنيد برهان على الإيمان بالله سبحانه^{٧٠}، فوحداية الله سبحانه تستلزم كلية الإيمان وحضوره ودوامه، ويعتقد الجنيد أن على كل الأمور الدنيوية أن تتضاءل إن لم تختف بالكلية في حضرة حقيقة الجوهر حتى لا تشوش على وعينا بالواحد جل شأنه.

ويشهد المثالان التاليان أيضاً على الحالة العقلية نفسها، فذلك المؤمن الذي يدعو الله أن يُنعم عليه بمن شئ، لا لأنه يرغب فيها بل امتثالاً للأمر القرآني «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» وكأن الله جل وعلا يخفى عليه الغرض من الدعاء، أو أنه يُقدّر طاعة تستكف من وجود سبب للفعل الذي أمر أو سمح به، وتفسير كلمة 'الأمر' في حالتنا هذه يشوبه بعض المبالغة لأن الله جل وعلا لا يأمرنا أن نحتاج أو أن نطلب منه، ولكن رحمته تسمح لنا بأن نطلب منه ما نحتاج إليه، فيمكن أن ندعوه كي يرزقنا قوت يومنا أو يشفينا، كما يمكن أن ندعوه لاستئصال البركة على أنفسنا، ولكن لا مجال للدعاء من أجل الدعاء ذاته، أو لأنه جل شأنه قد أمر من أجل الأمر فحسب. والمثال الثاني

٧٠ يقول كاتب إسلامي بمنطق مائل إن صحة الصيام مشروطة بكل أنواع الاستغناء، وهو رأى غير مقبول في منظور الشرع.

عن مؤمن آخر على عكس ما ذهب إليه الأول ينطلق من فكرة أن كل شيء مقدر سلفاً، فيمتنع عن الدعاء رغم 'الأمر الإلهي' ذلك لأن 'المقدّر لا محالة واقع'، وكما لو كان جل شأنه قد كلف نفسه بالأمر أو السماح بأعمال دنيوية، وكما لو أن الدعاء والصلاة أيضاً لم تكن مقدرة سلفاً! والأمر المؤكد أن الإنسان 'عبد' وأن 'العبودية' تتطلب الطاعة، ولكنها ليست على شاكلة 'الفن للفن'، فالعبودية واجبة بفضل مضمونها فحسب خاصة «أن الإنسان مخلوق على صورة الرب»^١، ونسيان هذه الصورة تفريغ لفكرة الإنسان من محتواها بالكامل.

ولا شك أن المؤمن في المثال الأول قد تمسك بفضيلة الطاعة لأنه رأى أن تلك الفضيلة أو ذلك الذوق له أولوية على كل الدوافع المنطقية وكل الغايات الثانوية، ومن هذا المنظور يُصبح للطاعة أهمية أكبر من تحصيل أمر مرغوب، أما الدنيوى فصفتة تعنى العصيان، ولذلك عليه أن يقوم بعملية تحول مبدئية هي التوبة ثم المداومة عليها، ليظل العبد الأمثل ويبلغ مقام الفناء، إذ إن الطاعة وحدها هي ما تُكسب الأمور قيمتها.

وكذلك الحال في المثال الثاني، فهو يعنى أن المرء لا يصح له الاعتراض على 'الأمر الإلهي' بأية رغبة خاصة، فمثل هذه النية عبثية منطقيًا وغير قابلة للتحقق عملياً، ولكنها تعنى أن الروح تسعى إلى التمسك بذاتها في سلوك أنطولوجي لو جاز التعبير، إلا أن المشيئة الإلهية حقيقية، وعلى المرء تكريس نفسه لهذه الحقيقة الوحيدة، وهو سلوك غير قابل للتطبيق عملياً، ولكن قد يكون له قيمة باعتبار النية

فيه أو الميل إليهما، إلا أن هذه الحالة محفوفة بمخاطر الوقوع في الفردية، وتؤدي إلى تكلس انفعالي وأخلاقية آلية، وفي حين تسعى لأن تكون حاملة لوعى ميتافيزيقي إلا أنها لا تتوافق معه على الحقيقة، والتواضع في العقيدة المسيحية الذي يدعو إلى محو النفس يحمل كثيرًا من أمثلة التناقض، في حين أنها لا تزيد حقا عن التهاب عاطفي للنفس. ويجوز أن يُعبر المرء بمفهوم إسلامي عن أن الفردية حتى لو كانت غير مباشرة فهي خطيئة شرك ونفاق، بدءًا من اللحظة التي يشهد فيها المرء بأن 'لا إله إلا الله' ويفنى ذاته لذلك السبب فحسب لا أن ينكبّ في الواقع على تمثيل دراما صاحبة عن الفناء.

ولنعد إلى مسألة الطاعة الكاملة، أو التوكل fideism، والتي تتسم بعدم الرغبة في فهم ما يُجاوز تخمينًا معينًا يُعتبر كافيًا لعقلية التسليم، وهذه الطريقة في النظر والشعور تجتاح الاستيعاب العقلي بظلال تأمرية من الظاهرية والدينيوية أو حتى الفسوق، وتبدو الروح الحائرة كما لو كانت ملحدة، وهو مما يُؤذى طمأنينة القلب وسكينة النفس، وسوف يُقال إن على المرء أن يرضى بمذاق الحقيقة الذي لا يحتاج إلى برهان، ولا يصح من وجهة نظر ذلك التسليم أن يسعى المرء إلى التحرر في 'الظاهر' بتدخل عقلي دنيوي عما يُؤكد 'الباطن'، ولا يجوز فتح باب لإغراء الشك والقلق الفلسفي الناتج عنه دون داع، والذي يؤدي في نهاية المطاف إلى الانحطام، فالفكر لن يفل الفكر. وتحتوى هذه المشاعر على حقيقة لا مرء فيها، ولكنها تميل واقعًا إلى الانفعالية وتخلو من الإحساس بالتناسب، ذلك أن الفكر الجدلي

ينطوى على خطر ماحق نتيجة طبيعته التى لا وازع فيها للتوقف عن الاندفاع، فالعقلنة لا نهاية لها، وحركتها مداورة لا تستطيع بلوغ الحق.

وحيرة العقل لا يُطامن بها إلا الإيمان الذى يجتُها، أو العرفان الذى يضمها ويتعرف على محتواها الإيجابى. وقد تحدث أو لا تحدث، ولو حدثت، فستظل وظيفتها وصفية وعرضية فحسب، ولن يحدّها إلا عقيدة أو عرفان. والمرجعيات التى توفرها المذاهب التراثية لا شأن لها بأى نوع من 'البحث' الفلسفى الذى لا سكونية فيه، ولا نهاية لها، ولا وعى عنده بالغاية من الذكاء.

ولا مناص من أن التسليم المذكور يفتح بابا للانفعال لكن ذلك لا يُوهن من فاعلية المجاهدة الروحية، وهو ما يهمننا هنا، ثم إن المرء حر فى اختيار طريق يتفق مع طبيعته ومع الدور الذى تلعبه الانفعالية فيه، ثم إن هناك مسألة مهمة، فحين لا تتعارض مشاعر التسليم مع الحقيقة ولا تحدّها بأى شكل، ونعنى هنا الحقيقة المكثفة بذاتها روحياً، تصبح مشروعة تماماً، ولا تمثل مجرد واقع طبيعى محتمل، بل تصبح صيغة سكونية للبصيرة، وإذا لم يكن الأمر كذلك فلن تكون رمزية الحب أمراً مفهوماً ولن يكون هناك نفع فى الموسيقى ولا الشعر^{٧١}.

والتواضع فى العقيدة المسيحية الذى أشرنا إليه سلفاً يعنى مساواة

٧١ ويدعى البعض أن الموسيقى الشرقية، والهندية منها على الأخص، ليست انفعالية بل ذهنية، وهذا هراء، فالموسيقى انفعالية بطبيعتها، وليس هذا مثلباً تؤاخذ عليه، ولا هى إهانة، ولكنها تعمل فى إطارها لصيغ روحية تتجاوز بما هى الظواهر النفسية.

قليلة التوفيق بين الذكاء والغرور^{٧٢}، ويميل إلى اختزال الروحانية إلى بدائل بالغة الضيق عند مقارنتها بإمكانات الطبيعة الإنسانية، كما يستبعد أنواعًا معينة من القداسة تصل إلى تفضيل البدائل العكسية لتلك العهود المجهضة، وشأن التواضع في المسيحية شأن التسليم أو الطاعة أو الإخلاص في العقيدة الإسلامية، وليست منفصلة عن غياب فكرة مايا، والتحيز الذي يختزل الروحانية عمليًا إلى قناعة بأن المرء من أشر الناس طرًا تفترض سلفًا نوعًا من المطلقية لا مهرب منها للواقع الإنساني في غياب خيماء العقل المثلّم المحوّلة، اللهم سوى بعملية سحق نفسانية^{٧٣}، وهو بمثابة القول بأن الإنسان عاجز عن الموضوعية أولاً، وثانيًا أن النفس لا تتخذ أبدًا جانب الظاهرة الموضوعية في علاقتها بالذكاء، فإذا دُفِعَ بأن التواضع هو الموضوعية حيال الذات فنجيب بأنه صحيح من حيث المبدأ، ولكنه ليس كذلك في عقيدة الزهد الشائعة في التواضع، والتي تفرض على النفس القناعة بأنها أكثر خبثًا من أي نفس أخرى وبشكل أصولي وليس

٧٢ وقد كانت موجهة أصلاً لنقض 'حكمة الجسد'، وقد تكون تلك الأخيرة لها بعض الفائدة ولكن استغلالها الانفعالي قد أدى بها إلى الميل إلى التعبير عن رد الفعل العقلاني.

٧٣ يقول أولييه Olier: «إن التواضع هو 'الرغبة في أن يُعرف المرء بالخشية، وأن يعامل أيضًا على أساسها، ويصبح هدفًا للاحتقار... والنفس المتواضعة بحق لا تصدق أن هناك من يمكن أن يحقرها، إذ إنها ترى ذاتها أقل قدرًا من كلمات الاحتقار... وتعاني الكرب من أقل ما تعامل به من احترام، أو ما يبدو منه أى تقدير لها» Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes, Ch V ومن هنا ينطبع وعينا الأنطولوجي بالاشيئية، وبمحدوديتنا الشخصية في لغة الفردية العاطفية، وهو سلوك تناقضى لا يشر عند أعنى الطائعين، ويفقر الأسرارية ويختزلها إلى مستوى صياني، كما تدمر الأشعرية الفقه، ولنتذكر في هذا السياق أن الأشعرية تميل إلى اختزال الطبيعة الربانية إلى القدرة الكلية فحسب، وتجاهل أن الله جل شأنه قادر على كل ما يشاء، إلا أنه لا يشاء أن يفعل كل ما يقدر عليه.

نسيئًا فحسب. والحق أن تلك الصياغة قادرة على أن تأتي بمعنى معقول في مستوى الفكرة الرمزية، بمعنى أن كل خطيئة هي خطيئة بما هي بشكل مخصوص، مما لا يغير واقعة أن الأسرارية الانفعالية تؤدي إلى أخلاقية آلية بلا ذكاء تعمل عادة بتحيز انفعالي خالي من كل أثر للوضعية.

وفي إطار التأملية الحقبة التي لا ينفذ إليها العالم وطموحاته، والتي ينسحب منها هذا العالم فإن مسألة أن نعلم ما إذا كنا طيبين أم أشرارا تعود إلى مايا، وهي غير القابلة للانحلال من حيث المبدأ، وهي بذلك جديرة بعدم الاكتراث رغم أننا لا نملك إلا أن نرى الشر في أنفسنا، والحق أننا ملزمون بذلك دون أن نورط ذواتنا بالسقوط في الفردية بلا مبرر. والأمر الوحيد الذي يهمننا هو عنصر المطلقية الذي يصوغ حياتنا الروحية، فالإصرار على العناصر الروحانية الإيجابية هو الذي يحل ما كان مشكلًا أخلاقيًا، ولعجزنا عن إجابة السؤال المستعصى عن تحديد قيمتنا، ويجب لنا الله جل وعلا عليه من خلال عنصر المطلقية الذي يعلو عندنا على ما عداه.

ولو رأينا في ذلك المذهب دعوة إلى التقاعس لكان ذلك يعني عدم إدراكنا حقيقة أن المجاهدة لتحقيق الفضيلة ليست غاية في ذاتها، وأن هناك ضرورة لوجود سياق روحي تتقدم فيه الفضيلة على المجاهدة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى من الخطأ أن نجاهد لتحقيق هدف تمنعنا الفضيلة ذاتها عن بلوغه، وتلتقي هذه الاعتبارات جميعًا عند المشكل الأساسي للمواجهة وهو حتمى جزئيًا وتناقضى جزئيًا أيضًا

بين الفردية الدينية والحق الكلى.

وهناك عنصر يُناقض الحاسة النقدية واقعياً وليس بما هو بـألا وهو 'الإلهامية inspirationism' وهى الأنفة التدينية عن التدخل العقلانى على سبيل التصحيح أو الشك حين يملك الإلهام، ليس بمعناه الأسمى بل فى موجة من الإلهام الفياض الذى يملك المرء عندما يكتب عن علم فى مسألة روحانية، والفكرة القائلة بأن الله سبحانه هو الذى يُملئ علينا ما نكتب، وذلك بمقتضى العهد الذى أخذناه على أنفسنا، تمخض عن شىء من الإهمال فى صياغة المعنى وفى إبراز القيمة فى الأطروحة، ذلك بالإضافة إلى فقدان الحساسية لهذه الأبعاد فيما يُناظرها من أمور، والنقيض التام سوف يكون منطقاً محكماً بلا إلهام حيث تعالج الأمور من قشورها دون معرفة كافية بلبابها ودون 'تفويض ربانى'، كثنان الفلسفة بالمعنى الشائع المعاصر. فالإلهامية سيف ذو حدين من حيث المبدأ إن لم تكن كذلك دائماً، ولكن ذلك أمر مفهوم لدى البدو الساميين بعقلياتهم التأملية التى تتعلق دوماً بكلمة الرب المنزلة من السماء.

وبعيداً عن مسألة عدم الفهم الغربى نرى معظم النصوص الشرقية التى تبدو تعسفية وعشوية وعصية على القراءة لا بد أن تعزى إلى الإلهام سواء أكان حظها منه سلبياً أم إيجابياً حسب أحوالها، فإذا كان إيجابياً فيها إلهام حقيقى. وتنهل من كل من التأملية السامية والعقلانية الآرية من الإلهام والجدل الموضوعى على الترتيب، ثم من سكية التسليم وحاسة النقد، ثم أخيراً من الآلية العمياء سواء

النابعة منها من آلية الأخلاقية الدينية أو من خلو المنطق الفلسفي من البصيرة الإنسانية الطبيعية، وهي لهذا السبب أكثر زيفاً من الأخلاقية المذكورة. ويمكن تفسير التباين بين العيين النقيضين والمتكاملين في آن باختلاف أصولهما، وتلك الأصول هي الوحي والعقل المثلهم، أو الدين الشكلي الموضوعي والدين الفيضي فوق الشكلي، وحيث إن الأخير منها هو لباب الأول فإن وهنه في الوعي الإنساني سوف يتخض عن الانحراف والتدليس، فالرأس تفسد أولاً corruptio optimi pessima، في حين أن أقل درجات التسليم ذكاء لا تقطع أواصرها بالمبدإ، سواء أكان ذلك بفضل الحقيقة أم بفضل اللطف الرباني. وهذا يحسم فهمنا لمسألة كراهية المتوكلين للنظر الفلسفي حتى لو أخطئوا في بعض التفاصيل، والحق أنهم يُنكرون الحقائق التي لا علم لهم بها، ولكنهم في ذلك يدينون الميل إلى الفهم.

ونحن على وعى بأن كثيراً من المقولات السالفة يُمكن أن تنقلب علينا في السعي إلى دحض أطروحتنا، والتي نطرحها دائماً على سبيل المقاربة، ولكنها مقاربة لازمة، وبدونها تظل الظواهر المهمة بدون تفسير عندما تخال أفهامنا لأول وهلة، وستظل مبهمة ما لم يُفسرها طرح خاطئ كما يحدث في الواقع، أو على العكس من ذلك يُعاد تشكيلها تحت غطاء من المحسنات البلاغية الممجوجة في ذاتها، وهي على المدى الطويل أقرب إلى التآمر على الحقيقة منها إلى منفعة الأفهام.

ولا بد من الإشارة إلى أن سيرة أولياء المسلمين هي من أكثر المجالات صعوبة للقارئ الغربي، والأغلب أن انطباعاتهم تدور حول أن

الوقائع البسيطة لا تمثل في جوانبها الظاهرية المنضبطة القابلة للقياس أية أهمية عند الكُتَّاب، ويبدو أن الكُتَّاب لا يبهون إلا بالنوايا الأخلاقية والأسرارية، ويبدو التاريخ عندهم كما لو كان صورا تعليمية قطعية بقدر الإمكان^{٧٤}. وتهيمن الفضائل العظمى على كل شيء، الإخلاص والفقر إلى الله والكرم والتسليم، فهمة الأولياء هي بيان تلك الفضائل وليس جعلها أمورا قابلة لتصديق العقل الإنساني، فالله جل وعلا هو القادر على كل شيء. إن مضمون الوقائع وغايتها الأخلاقية والروحية وفعاليتها في مقاومة النفاق هي الأمور المهمة فحسب، أما الوقائع في ذاتها فلا تعدو علامات كما لو كانت حروفاً في أبجدية. إن إحدى الخصائص المميزة للإسلام هي الإصرار على التسليم الكامل لله بشكل يكاد يقتصر عليه سبحانه فحسب، والولى لا يُريد إلا أن يقتصر اعتماده عليه جل وعلا، وهذه الخنصية هي ما ينحو كُتَّاب سير الأولياء إلى إبرازها، ويلجئون في ذلك إلى كثرة من الصور الشفافة والمذهلة التي تبدو للقارئ الغربى في الوقت ذاته غير مفهومة ومتزيدة، ويكاد يبدو أن المقصود من عفويتها هو التعويض عن غلوها أو العكس، وسوف يُقال إن الأساطير هي ما هي ولكن ذلك التعميم المراوغ لا يأبه لإشكاليات الشكل والرمز، فلا يكنى أن يعنى الرمز أمراً ما، ولكنه لا بد أيضاً أن يعنى ذلك بطريقة لا تتعارض مع العقل^{٧٥}، ولا شك أننا نمتدح المثالية الروحية لكُتَّاب

٧٤ وليست هذه هي حياة الأولياء كما كتبها ابن عربى في 'رسالة القدس'، والكلمات الأخرى أقل دقة، حيث يختلط فيها التراث بالأصداء الشعبية.

٧٥ وحتى نتجنب سوء الفهم فنحن لا نشك في قدرة الله جل وعلا على إحياء جمل نفق في

السير المذكورين، إلا أننا نعترف بمبررات رد فعل القارئ الغربي الذى يفقد الحساسية لسحر المغالاة الذى يصفه بالطفولية بلا تردده وسواء أكان على صواب أم على خطأ حسب الحال^{٧٦}.

ونتوصل من هذه الاعتبارات إلى استنتاج أن الوعي الشرقى المتجذر فى أسرار الإيمان، والذى يؤدي إلى الخلاص كما أنه لا يُقاوم، يتقبل مخاطر انعدام المنطق بشكل طفيف عن طيب خاطر أكثر من قبوله لقلة الإيمان، حيث إن لا منطقية التفاصيل واستحالتها لا تغض من أحدية الحق الذى يضمن كل الحقائق الممكنة، ولا هى تغض من الإيمان الذى يؤدي مع الحقيقة إلى الخلاص، فى حين تحتوى دقة المنطق والنهم إلى الحس النقدى على سموم الشك، وذلك على الأقل فى مستوى الإنسان العادى، وهما معا يأخذان على عاتقها معارضة الإيمان غير المشروط والقدرة الربانية^{٧٧}، وبناءً على ذلك يحسن بالمرء

الصحراء، ولكننا نشك فى أن يشاء أن يحقق معجزة لصالح من لا يقبل العون الإنسانى باسم ضمير أسرارى يسهل انعكاس معناه.

٧٦ ويقول ابن العارف ما سمعه بنفسه عن أولياء قادرين على جعل جبل يخفى بمجرد إشارة، ويجوز التساؤل أولاً عما هو نوع الولى الذى قد يرغب فى أمر كهذا؟ وثانياً ما هى الظروف التى تجعل اختفاء جبل أمراً مرغوباً فيه؟ وأخيراً ما الذى قد يجعل الله جل وعلا يمنح أحداً كرامة مغالية إلى هذا الحد؟ ولكن على المرء أن يتغلغل فى هذه المسألة ويخمن بعض الشيء حول حبة الخردل، والجبل، وشجرة التين، فجميعها يتمنى إلى مسألة التعبير عن 'إمكان المستحيل' وهو برزخ بين النسبى والمطلق، «غير المستطاع عند الناس مستطاع عند الله» (لوقا ١٨: ٢٧) إلا أن المبالغة تبقى سيفاً ذا حدين، وهى مورد تعبير إشكالى ما لم يجر تناوله بحذر، والمعنى الخرفى قائم بما هو، وأياً كان تهافت المعقولة التى تبدى عند الراوى الذى ينزلق من السيرة إلى أمثال الحكمة.

٧٧ «ومصير الإنسان الجاهل الذى بلا إيمان هو الهلاك، فليس هذا العالم ولا العالم الآخر ولا الحياة والبركة الربانية من نصيب الشكاكين» (باجافاد جيتا 40، IV)

أن يبالغ ويقبل مخاطر الوقوع في العبث عن أن يكون منطقيًا ليسقط في مخاطر الكفر. فالحق سكوني في حين أن الإيمان حركي، ويفسر الفارق بينهما السبب في ذلك، وبغض النظر عن الحق الخالد فإن المسلم خاصة والشرقي عمومًا يعلق على الإيمان أهمية كبرى عن انضباط الوقائع، فالالتكالية تناقض ذاتها، وليس ذلك من قبيل الذكاء بالطبع حيث لا تعارض بينها وبين التأمل، ولكنها تعارض بالشك والدينيوية والكبرياء والتي يعظم شأنها جميعًا حين تتهافت طبيعة العقل المثلهم. ويناظر التوازن بين الحق والإيمان ما بين المذهب والطريقة، أو بين العقل والنفوس، والعقل الحسن الترتيب يقبل الحق تجريدًا، إلا أن ذلك مختلف تمامًا عن النفس التي تقبله بشكل ملبوس بالدرجة نفسها أو على الإيقاع نفسه، والكلمات التالية موجهة إلى النفس لا العقل «طوبى للذين آمنوا ولم يروا». فيحتوى الإيمان بالإضافة إلى كافة خصائصه على الميل إلى تصديق ما هو ممكن ربانيًا ومستحيل إنسانيًا. ولقد أحس بعض الناس بالاضطرار إلى استنتاج أن تاريخ مقدسات الإسلام لا يستحق الإيمان به، والعكس هو الحق إذ إن الوقائع ذاتها تعتبر مقدسة، فتستحيل الدقة في هذا المجال إلى شرط للإيمان، وليس هناك في مجال الأنساب من هم أكثر دقة وانضباطًا من العرب، ويكاد يصح أيضًا القول بأنه ليس هناك من هم أكثر منهم تدقيقًا واستدلالًا، وكذلك الأمر في رواية الأحاديث والأحداث سواء أكانت شرعية أم معتادة، فالتقوى هي التي تفرض الانضباط في الحالة الأولى، في

حين تتسبب في الالمبالاة في الثانية^{٧٨}، وحين يتحقق ضمان صحة الوقائع المقدسة يتجلى الهامش الإنسانى الذى يسمح للحماسة أن تدمج الأسلوب الرمزى أو الوعظى بالحقائق التاريخية، أما فيما يتصل بالاختلاف المبدئى بين الأسس المقدسة والهامش الإنسانى الذى ينتج عنها فإن الموقف فى الإسلام يكاد يطابق المسيحية واليهودية فى هذا الشأن، فهذه ظاهرة نابعة من أساس طبيعة الأديان ذاتها، ولا دخل لها بالعوامل النفسية.

و حين نتناول مسألة سموم الشك لا نشير إلى أية شكوك فكرية كالتي تنتج عن طبيعة الذكاء الجدلى المحكوم عليه بعدم اليقين، فالشك الذى نعينه ينبع من الانحياز الانفعالى، والعقل الاستدلالى يُحاول دائماً أن يكون مطلقاً ثم إنه يتمرد على قصوره، والشك فى ذلك مثل الحقد الذى قد يبدو بارداً ولكن جذوره انفعالية محمومة. والإيمان هو سلام القلب النابع من اليقين المطلق، وهو بذلك يتجنب محددات الشك، والشك مثل الحقد إلا أن جذوره نابعة من الانفعال. والذكاء الإنسانى مفطور على التعالى حتى لو لم يرب على كونه ذكاءً حيوانياً شائعاً، وهكذا يصير الإيمان هو توجهنا نحو المعرفة قبل أن نعرف بغض النظر عن اكتمال مضمونه، ويصير التوجه بالفعل معرفة حيث إنه يستمد من الحكمة الفطرية innate wisdom، والتي يعمل الوحي المنزل على إحيائها.

٧٨ ويحقق المؤرخون العرب تطابقاً مثالياً فيما بينهم بما فيهم من لا يهتم كثيراً بسير الأولياء، وهم يبلغون بذلك حد اللوم على جفافهم وعجز خيالهم وعقمهم، ويعتبر ابن خلدون مثالا نموذجياً لذلك على علو قدره.

وبناءً على تلك العموميات نرجع مرة أخرى إلى مسألة سِيرِ الأولياء. فإضافة إلى أن العبثى في الأدب الدينى قد يكون ظلاً لجمال خاص يُراوغ بحثنا الارتجاعى فإن النظر الثاقب يعجز عن استيعاب العبق أو النغم، ونجد تعلقاً بالماضى يُفسر أموراً عدة، فكما أن السنة تزخر بالأحداث التى تبعث على الدهشة من واقع طبيعتها المتناقضة أو الساذجة، والتى دائماً ما فسرت على أساس أنها أمثلة للمؤمنين، فكذلك سير الأولياء التى يتبدى منها سمات تسمح بتخمين أن كاتب السيرة أو الولى ذاته ينوى أن يُجسد نموذجاً معرفياً لموقف معين بحيث يكون من أكر النماذج إدهاشاً، وذلك حتى تتسرب الفضيلة والتسامى إلى كافة السياقات الإنسانية الممكنة، والنغمة السائدة فى مقام ذلك المسعى البطولى هى السعى الدءوب إلى الإخلاص واليقين، حيث نجد مفاتيح تلك الخوارق.

إلا أن علينا الآن أن نضع أنفسنا فى المنظور التاريخى للسير ذاتها، فنجد بين أيدينا وقائع يصعب الحكم عليها، مثل معجزة تبدو ولا موجب لها، أو أخرى تبدو انتقامية بدون داع من أول وهلة، فلربما كذا غير واعين بالدوافع التى شاءت السماء أن تكون حاسمة وهامة فى تحقيقها حتى لو كذا على دراية بالمبدأ السماوى المعيارى. وقد يرشدنا فى ذلك السياق أن الشرقى قد يستوعب وجود نتائج وخيمة فى عناصر تبدو قليلة الشأن، محاكياً بذلك لو جاز التعبير طريقة ربانية معينة فى النظر إلى الأمور، وتقدم التوراة لنا غير واحد من هذه الأمثلة، كما يحق أن نقول أيضاً بأن مقاييس السماء ليست بالقدر ذاته فى كل

عصره، فالمعجزات القديمة تبدو على سبيل الوصف أكثر سهولة واطراداً، وغالباً ما كانت أكثر صرامة حسب الحال الذي استوجبها، ونضيف إلى ذلك أن الروايات لا تتناقل إلا الوقائع دون أن تفي بحق كافة العوامل التي أدت إليها سواء أكانت موضوعية أم ذاتية.

ويجب المسلم أن يستغرق في مساءلة ضميره «أليس إخلاصى نفاقاً؟» وكما يستغرق المسيحي في مساءلة ضميره «أليس تواضعى كبراً؟» وقد رأينا سابقاً كيف أن السؤال لا يحظى بإجابة في الحالتين على المستوى الإرادى والانفعالى الفردى، وحيث تنشأ حيرة وتوترٌ يُسهمان في خلق أساطير مبالغ في طبيعتهما، ولكن هذه الأساطير أو الحقائق، والحيرة التي تعبران عنها بشكل أخص تعتبر عاملاً مساعداً على تبلور المفارقات على طريقة كوانات بوزية الزن، وسواء أكانت تعبر عنها بشكل حرفي أم بأسلوب إنشائي، فالتوتر الداخلى ينتهى أجلاً أم عاجلاً بهتك الحجاب ويستولى التوحيد على النفس، ثم تنتهى الازدواجية والنفاق معا. ومن الواضح أن هناك نوعاً من التوقع أو التكهن لهذا اللطف الباعث على التحرر في العقل المثلهم، يتجلى فيما يتعلق بعنصر اللاشخصانية في النفس، والذي يفترض مسبقاً أننا في إطار مختلف عن الفلسفة العقيمة سواء على المستوى الذاتى أم الموضوعى، فإن الحق خلاص، ولا يُطهّر القلب إلا التأمل.^{٧٩}

٧٩ وهذا هو الميل الذى كان الإمام الشاذلى وتابعوه ينزعون إليه، وقد عبر عن ذلك مریده المباشر أبو العباس المرسى في قوله «إن المعرفة تكمن في القلب كما يكمن البياض في الأبيض والسواد في الأسود».

وأيًا كان المظهر العام للإسلام كدين ساميٍّ، فالمرء لا يتمالك من الدهشة
 حيال ظاهرة تعبير كثير من الصوفيين وربما غالبيتهم بل ربما أعظمهم
 قدرًا^{٨٠} عن أنفسهم بأسلوب سيطرة الإرادة والانفعالية الفرديتين،
 في حين أن الصوفية بطبيعتها قائمة على العرفان ومتسرلة به، ويمكن
 سبب ذلك في أن معظم الناس بمن فيهم من وصل إلى القداسة هم أميل
 إلى 'النفسانية' منهم إلى 'الروحانية'، وهم لذلك واقعون في قبضة
 الخوف، ويرون من التهور أو النفاق التعبير عن أنفسهم بشكل غير
 الذى اتبعوه. والحق أن كثيرًا منهم استطاع تغيير أسلوبه في التعبير،
 ولكنه حاول البقاء على إخلاصه لما كان يتطلبه جوهره الفردى في
 أول الأمر، خاصة وأن من الأفضل أن يُظهر المرء أقل مما هو على
 الحقيقة من أن يبدو أكبر من حقيقته، كما يجب أيضًا أن تتحسب لوجهة
 نظر التضامن الديني، والتي تتطلب أو تفضل الاشتراك في اللغة دون
 أن تجاهل رمزية الحب التى تصهر لغة العواطف والانفعالات.

لقد ذكرنا سلفًا حالة عدم التوافق بين الإيمان وبين حاسة نقدية معينة
 لدى الإنسان العادى في كل المستويات^{٨١}، فالإيمان كافٍ جوهريًا

٨٠ ولا يتنفع أولئك دائمًا بالشهرة في حين أنهم عطاء ولا شك في معظم الحالات، فالنفرى
 الدرويش الجوال من القرن العاشر الذى كان يقدره ابن عربى كان نموذجًا نقيًا للعرفان،
 ولكنه أقل شهرة من كثير من المتأملين الانفعاليين.

٨١ ولا بد من تأكيد أننا نتحدث هنا عن الإنسان المتوسط، على ألا ننسى أن هناك أيضًا
 حالات ظاهرية من غياب التمييز التى تستحيل إلى عادة، وهى تُستقبل بشكل غير واع حتى
 عند من يعتبرون موضوعين في كل أمر آخر، فالتمييز الفعال حقًا يعتمد إلى حد كبير على
 ظروف استثنائية تمامًا في المستوى الثانوى الذى نتحدث عنه في هذا المقام.

محتواها، ولكنه ليس كذلك بالضرورة من حيث جوانبه السطحية،
مثلاً يصدق على الصعيد العكسي أن تتلازم الحاسة النقدية مع ذاتية
بالغة الضيق، ثم إنها تقع في الخلط في أهم المجالات التي تُحرم عليها
تأنيب المؤمنين على مثالهم الصغيرة. ويتشابه الموقف في الفن بعض
الشيء مع هذا الأمر، حيث تتناقض الطبيعية والرمزية بشكل ما،
فلن يلوم أحد صورة شعائرية لعدم انضباطها التشريحي فالأولوية
فيها للتعبير والقيمة القدسية فحسب، ولا يتنى إمكان أن تنضبط
صورة شعائرية مع الطبيعة دون أن تفقد طبيعتها التقديسية، إلا أن
تلك إمكانية مخوفة بالخطر وتتطلب تضافر شروط مختلفة يصعب
إدراكها في الواقع^{٨٢}، وحيث إن الطبيعة الإنسانية هي ما هي، فمن
الأقرب للعهود أن تكون الأعمال الطبيعية ثماراً للشاهدة البصرية
والمهارة الحرفية الدنيوية بطبيعتها، فإن على الرمز الشعائري أن يظل
في نطاق البراءة المقدسة التي تميز الأشكال الرمزية الشعائرية. ثم إن
هناك مبدأً ميتافيزيقياً يعمل على منع تجلي المقدس من الوصول إلى
نقطة الكمال الظاهري التام، ذلك حتى لا يقتل فيض ما لا شكل له،
ويفسّر هذا المبدأ كثيراً من النشوز الذي يبدو في المتون المقدسة كما
يبدو في فنون الكهانة، وليس غريباً في كثير من الحالات عما نجد في
الجدل التراثي وما يعتريه من عدم كمال التعبير.

وبين أيدينا عدة نقاط لا بد من إيضاها بأمانة عن المسألة الشائكة

٨٢ وتتطلب الطبيعة التامة في صورة مقدسة قبل أي شيء آخر أن تمثل الصورة النموذج
فوق الإنساني كما كان على الحقيقة، والأسلوب التراثي بالضبط هو الذي يجعل من غياب
هذه الصفة أمراً أفضل.

للامنطقية التي تتبدى في تناول الأمور المقدسة، فأثماً كان ثمن الاندفاع وأحياناً نقص التأمل في المثالية العربية فإن المسلم لا يفقد الصلة بتاتا بالميل الأساسية لدينه طالما ظل مؤمناً، وعلى العكس يتوه المؤمن الغربي بسهولة عن الميل الأساسية لدينه، أى إنه يتمرس وراء البدائل البسيطة للأخلاقية ومتطلبات السلوك الدينى، في حين يخون الميل التي تشكل أساس تلك البدائل وذلك السلوك نتيجة كونه 'متمدناً'. فالمايكة شىء طيب طالما أحب المرء الله جل وعلا، والجمهورية نظام طيب طالما كانت مع الدين، ولا يخطر على بال معظم المؤمنين أن المايكة تقتل حب الله عز وجل واقعياً، وأن الجمهورية تخنق الدين واقعياً، وإذا لم يكن هناك مناص في النهاية من الاعتراف بالمؤثرات الشريرة لتلك الأمور فإن اللوم يُلقى أولاً على الطبيعة الإنسانية، ثم على انحطاط ديني تخيلي، ولن يُلقى اللوم مطلقاً على الأسباب الحقيقية التي اعتبرت من أول الأمر محايدة لأنها خارج البدائل الأخلاقية والقواعد العملية التي اختُزلَ إليها الدين، كما أنها خارجة عن اللاهوت البحت. ويزعم البعض أن عالم المايكات عالم 'مسيحي' ذلك لأن المايكات لا تزنى، ولأن كل ما هو فعال يأتي من المسيحية، وحيث إن المايكات في الواقع مفروضة بناءً على أسباب مادية لا رجعة فيها، فهي تميز العنصر الدينى والدينية التكنولوجية في كل مكان على ظهر الأرض، ومن الواضح أنها نقیض لحب الله جل وعلا.

وسواء أكانت تلك الدينية النفعية فسقاً صريحاً أم مسيحية مخادعة

فلا يُمكن أن تثبت بالجدل الطبيعي، وتتطلب الدفع بمقولات تعسفية لاستبدال أو هام تخيلية بالحقيقة، ولا تقل قبحاً عن الإطئاب الزائد بلا تدبر، وهو أقبح في أحوال خاصة من التناول الأخلاقى الزائف الذى أصبح سمة شائعة فى اللغة الحديثة، وهو مبنى على تبرير إثم أو شر بإغراقه فى مصطلحات وشعارات تستهدف التآمر على حقيقة أو واقعة إيجابية باستخدام مسميات شائعة، وغالباً ما تلجأ إلى قيم زائفة فيما يُعزى على سبيل المثال إلى 'الشباب' دون أن يكون لمصطلحاتها أدنى علاقة بالمسألة التى تقصدها^{٨٣}. وهناك رذيلة جدلية أخرى أو هى سوء استخدام للفكر فى قلب العلاقات السببية والمنطقية، فيمكن أن يُقال إن الوقت قد حان لاختراع مُثُل جديدة لتحريك قلوب الناس، أو يُقال إنه لا بد من صياغة عقلية جديدة قادرة على رؤية الجمال فى عالم الماكينات والقبح فى عالم مقامات الأولياء، أو عقلية قادرة على تفضيل القداس الجديد أو الدين الجديد على القداس القديم ودين كل العصور، وهكذا دواليك. والعقلنة التى تقلب العلاقات غريبة تماماً على الجدل الشرقى شأنها شأن التناول الأخلاقى.

ولا بد من الانتباه أيضاً إلى العقلنة الدينامية التى تُخضع التعبير عن حقيقة ما لحلول عملية، وكما لو كان الحق لا يحتكم على سبب لوجوده وقيمه، ثم هناك العقلنة النفعية التى تُخضع الحقيقة بما هى للمصالح المادية، وليس كل هذا مما يُخالف حاسة نقدية معينة على بعض

٨٣ تعتبر الدعاية التى تُذيع لصالح المحدثات اللاهوتية والكهنوتية فى مواجهة من لم يقتنعوا بها نموذجاً يبعث على الغيابة، وهى عينات من هذه التقنية.

المستويات الظاهرية، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن يكون العكس أيضًا صحيحًا، ألا وهو عدم التآلف بين التمييز الروحي وبين اللغة الملتوية المندفعة بلا اعتبار.

وهناك استطراد آخر حول مسألة العلوية scientism حيث إننا أشرنا سلفًا إلى الظاهرة البرانية التي تمثل للمسيحي الأوروبي ما يُسميه 'مدنية'، فإذا لم يحدد الكتاب المقدس أن الأرض كروية فذلك فحسب لأن الإنسان الطبيعي قد تعود على انبساطها، ولأن الإنسان الجمعي لا يستطيع احتمال فكرة كرويتها كما أثبت التاريخ مرارًا^{٨٤}. والعلم أمر طبيعي عند الإنسان، ولكن ما يهم قبل أى شيء آخر هو الاختيار بين المستويات المختلفة، وبناءً على المبدأ «مملكتي ليست من هذا العالم» فإن كافة الملاحظات المفيدة في الحياة الدنيا تُوسَّع في علومها، أما حكمة الحياة الأخرى فإنها تُحدِّد ذلك التوسع، وذلك يصل إلى القول بأن كل علم ينتمي إلى النسبي وليس له حدود يحددها المطلق، أى بالترتيب الروحي للقيم، محكوم عليه بالتخمة والانفجار.

وحيث إننا وصلنا إلى هذا القول لنعد أدراجنا إلى مسألة الجدل الشرقي.

^{٨٤} لو كان جاليليو حساسًا للتوازي الأساسية للرسالة المسيحية فلم يكن ليوجد سبب يمنعه من إدراك أن الأرض تدور، بافتراض أنه كان سوف يتوصل إلى ذلك الإدراك في حالة كهذه، ولكن لم يكن ليخطر له على بال أن يطالب الكنيسة بإضافة إدراكه ذلك إلى اللاهوت، وقبل أن يتسنى لها فرض سلطانها على العالم المثقف لزمانه، ثم بعد ذلك على العامة، وأيًا كان الأمر فلا يصح للره أن يفرض على اللاهوت حركة جزيئات المادة، ولا أن يدعى أنه 'يترك الإله خارج المعمل'، ولكن ما يجب عليه هو منع الجزيئات من أن تصبح دينًا، ومنع العلم من أن يخرج عن الإله.

إن التعبير الاختزالي أو التركيبي الذي تتميز به صيغة الوحي قد يؤدي في سياقات معينة إلى تفكير غير متطابق، فيسجل وينقل ويؤكد بدلاً من أن يعقل بالاتساق مع قواعد المنطق الأفقي، فنذكر على سبيل المثال أن الرسول صلى الله عليه وسلم طرح بعض مبادئ الإسلام على جماعة من الأعراب، ثم إنه أضاف أن بعض أنواع الأواني ومن بينها جرار القرع محرمة، وحتى نستوعب ذلك التناسب الغريب فلا بد أن يتحسب المرء للأسلوب العام للوحي الإسلامي الذي يبدأ بطريقة تصادفية تعبر في الوقت نفسه عن أمور عميقة بأدوات شائعة بسيطة، وقد جاءت السنة بكاملها كالقرآن أمطاراً متباعدة من العلامات والرموز والدعامات أثارها أسباب عرضية عملت على تجليها بدون ترتيب، إلا أنها نابعة من خلفية متجانسة غير مرئية من العوامل المهمة، والمسلم واع بتلك العرضية الطافية على سطح العمق المتجانس، ويجعله ذلك يُحجم راغباً عن الاستقراء كي يفرض نظاماً على أمطار الحقائق السماوية الكبرى والصغرى، وعلى القواعد التي تتصل مباشرة وبغير مباشرة بالنجاة والخلاص.

ومن المعقول أن نفترض أن صيغة الوحي التي تبدو في ظاهرها متنوعة وغير متواصلة قد حددت أسلوب الجدل الصوفي بدرجة كبيرة، والذي يتسق مع المثالات المعرفية الربانية، فيبدأ بالإلهام الرأسي وليس بالصلوات الأفقية، كما جاء على سبيل المثال في الفتوحات المكية لابن عربي، وكما ورد في أعمال شعرية مثل 'إلهي

نامة' لفريد الدين العطار، و'المثنوى' لجلال الدين الرومي. والمسلم
مغرم بمخلط الصغير بالعظيم والعرضى بالجوهرى والميتافيزيقا بالدلالة
حسب المناسبة والإلهام، وطريقته في التعبير الأدبي تأتى مثل صيغة
نقش السجاد بأشكال مختلفة غير متساوية، وليست مثل صيغة أعمال
المعمار الفائقة. ويكاد المرء يقول إن المسلم لا يثق في التعاضم الذى يُمثل
في تصوره المردة والشياطين، تمامًا مثلما يتوجس البدوى من الأُمجاد
الكبرى للحواضر الكبيرة والتي يحسب أنها منتسخات تبعث على الحيرة
أكثر من برج بابل الأسطورى.

ويجدر بنا أن نتذكر في هذا المقام ثلاثة عوامل لا يصح أن تغيب عن
ناظرنا عندما نقرأ لكُتَّاب مسلمين، وهو أمر أشرنا إليه سلفًا، وأولها
استخدام الحذف الاختزالى أو مسألة العلاقة الضمنية، فالعرب بما
فيهم مَن تعزَّب من الشعوب لديهم عادة ألا يُعبروا عن العلاقة الخاصة
التي تتجه إليها أنظارهم إلا أنها تغطى المعنى الكامل للعبارة^{٨٥}، والحق أن
العلاقة المذكورة هى أمر لا يعيه الكاتب بما هو، مثلما لا يُمثل المنظور
أى وجود فى وعى مشاهد مبهور بمشهد فى الطبيعة، وثانيها المغالاة فى
الصورة الأدبية بموجب قوة اصطكاك حروفها، ثم أخيرًا استخدام
الرمزية فلا بد من تفسير العناصر التي يتكون منها التعبير، والتي قد
تكون عبثية فى الواقع، حتى يُمكن كشف الحقائق التي تحملها وترغب

٨٥ والنصوص السامية غير المنطوقة التي يستحيل فيها التمييز بين المبنى للجهول والمبنى
للعلم، وأحيانًا يستحيل تمييز كلمة عن أخرى، هى تصوير لتلك العادة بطريقتها، ثم إن
هناك الخط الكوفي الذى يجذف نقاط الحروف، ويخلط بذلك بين الأحرف الساكنة، وهى
عماد اللغة ذاتها.

فى تداولها، وهى حقائق يرى الكاتب الشرقى أنها تبرر العبث الشكلى. ولا بد من أن يضع المرء فى اعتباره عندما يتطرق إلى أدب الصوفية أن استخدام التعابير الرمزية لها مفاتيح معروفة بينهم، كما أنهم يلعبون بالقيم الدلالية والجذور الفعلية والقيم العددية للحروف، ولكن الواقع أن تلك الممارسات الصعبة ليس لها أهمية العوامل التى ذكرناها سابقاً. وهناك عنصر ثانوى ولكنه لا يصح أن يُهمل فى لغة المسلمين، ألا وهو ميل معين نحو التماثل والبهاء الزخرفى، إذ يشعر الكاتب فى الشرق الأوسط بالحاجة إلى تغليف التعبير عن أفكاره بكافة اللُحج الممكنة بدلاً من أن يعبر عن أفكاره مباشرة وببساطة، مثلاً يُزين الحرف فى جرة أو أداة بأشكال زخرفية، والزخرفة أو اللعب بالأشكال هى احتياج كامن فى الإنسان، ولكن المسألة هى أين ومتى يستخدمها فيما يخص وجهة النظر النفعية التى تُدين من حيث المبدأ كل المعالجات الزخرفية للأشياء أو الكلمات، فهى ذات ميل دنيوى يصل إلى استنتاجات خطأ لا تعدو سوء فهم لما هو روحانى ومقدس بل وإنسانى أيضاً. والزخرفة بعيدا عن كونها تسلية باطلة كما تراها وجهة النظر تلك تنتمى إلى القطب 'الموسيقى' وليس 'الرياضى' فى الجوهر الكونى، وتمتص من فاعلية الروح الكونية 'ليلا' lila، ودورها هو تواصل الإشعاع الذى يجعل المادة تترقق وتشف، والزخرفة سمة مميزة من أساليب الفن الشعائرى سواء أكانت تعالج أشياء أم كلمات، وليس ذلك لأنها تتضمن صيغاً من البساطة فحسب، بل لأنها بالتأكيد تُجسّد فى قدر كبير من تعبيراتها ميلا لجلاء الترددات الموسيقية التى تصاحب

الحقيقة وتحملها بطريقة ضمنية، وقد وُجدت كل شعيرة بهدف التعبير عن الجلال والالاهية الباطنة في الأمور المقدسة. والكتاب الإسلامي الذي لا يتغلى عن أسلوبه الدينى بهذه الروح يجعل كلماته أشد وقعا أو أخف وطأة بمقتبسات قرآنية أو أشعار وعلى الأخص فى مقدماته، فى حين أن الغربى لا يكاد يُحس بذلك نتيجة أنه لا يزال ثقافة اللغة بالمدى نفسه الذى يُمارس به العربى لغته.

وأخيراً يأتى الميل إلى الغيبية إذا صح التعبير، فنجد فى كثير من النصوص الإسلامية ميلا عارما لإخفاء حقيقة لو كُشفت منذ البداية لبدت مواتا فى نهاية المطاف، فيصبح غرض الكاتب أن يتجنب استهلاك مناط فكرته ليقى على الظاهرة المعجبة التى تحافظ على حياة قاعدته الفكرية وبكارتها، ثم إنه يُضيف إلى ذلك الجدل الذى يظل على حال من البدائية والإشارية فيضا من أو صاف الجوانب الالاهية للعلاقة بين الخالق والمخلوق، وملاحظة جوانب تلك العلاقة فى كثرة من التنويعات، ولا شك أن هذه طريقة مخصوصة لتعميق معرفة الإنسان الذى لا بد أن يتنى إلى وسط روحى معين بالله جل وعلا وبالنفس، ثم إنها تتيح تقدما بطيئا وهضا متأنيا للحقائق التى هى أئمن أو أكثر إدهاشا من أن تلقى فى دفعة واحدة.

ويتحرك الأدب الصوفى دوما جيئة وذهابا بين منظور البرهان والخيرة أو القرب والبعد أو الكل والاشياء، وتنبع هذه السلسلة من المتناقضات والدرجات التى تنقسم وتتضاعف بشكل لا نهائى من المواجهة بين الفرد بما هو والمطلق بما هو. وهذه المواجهة مستحيلة

ومحتومة في آن واحد، وتجبرنا على مقارنة الأضداد في كل حالة بطريقة أو أخرى.^{٨٦} والإسلام يُعبر عن تلك الأضداد بذكر كل طرف منها على حدة فيستقل أحدها عن الآخر بإشارات بعيدة، وهذا الجدل واحد من وسائل التنويه إلى وجود مركز لا يمكن التعبير عنه. ولا يتردد المسلمون في الإقرار بأن الرسل أنفسهم عليهم السلام يرتعدون أمام الموت والحساب، وهم إذ يقولون ذلك بروح التعليم والأخلاق التي لا تفتر عندهم، فهم يرغبون في إلقاء ضوء على استحالة المضاهاة بين العرضي والمطلق، فيسينون أن الأنبياء أنفسهم ليسوا مطلقين ولا يستطيعون أن يكونوا كذلك، وهم مكلفون على مستوى العالم الديني بالقيام بدور عرضي ومؤقت، إلا أننا نجد أيضًا مراجع عن أنفس متميزة حباها الله عز وجل بنعمة رؤية مقامهم في الفردوس أثناء حياتهم ونعم أخرى من هذا القبيل، وهو ما يُثبت مرة أخرى أن ارتعاد الأنبياء أمام الموت ما هو إلا تصوير لضالة الإنسان أمام وجه الله تعالى، ولا تُستبعد بأي شكل كان أروع النعم والمفارقات التي لا مهرب منها أمام البرانية على تنوعها، فالأمور التي تنتمي إلى عالم الوجود يُعبر عنها بمصطلحات عالم النفس وبالجدل العازل من حيث المبدأ، والذي يمر على جوانب متعارضة أو متكاملة مرور الكرام في صمت.

^{٨٦} وتخفف المسيحية من هذه الإشكالية أو حتى تكبها تمامًا بأنسة الرب، وبهذا تُبسّطه جل شأنه من حيث التعبير، إلا أنها تصطنع مصاعب من مرتبة أخرى، وهي تلك التي تنشأ من لاهوت التثليث، وهذه المصاعب تشكل أساس الفرقة بين الكاثوليك والأرثوذكس والآريين والواحديين.

لقد تجلى الإسلام في وسط عرق لم يعرف سوى عنف الرغبة وفضائل الفروسية، وكان رجال الصحراء يدينون بمفاهيم معينة ولكنهم لم يعرفوا شيئاً عن التأملات المذهبية، ويؤكد المسلمون الأوائل على شاكلة البدو الساميين عموماً على الإيمان والسلوك والفضيلة وليس على الفكر كظاهرة حدسية مستقلة غير منحازة، ومن هنا أتى السؤال ما نوع التفكير الذى هو أكثر تديناً وأقوم سلوكاً، وأكثر استحقاقاً للثواب وأقرب إلى طريق الخلاص؟ وكما لو كانت الحقيقة بأكملها متضمنة في الإيمان، والتفكير فيها يكون بمثابة تأويلها، والقرآن يقول إن التأويل لله سبحانه فحسب، ويظهر الفكر من هذا المنظور كما لو كان شرخاً في الإيمان، وهو عملية ازدواجية يبدو أنها تُلحى البرهان على الربوبية، وتنتمى وجهة النظر ذاتها إلى المسيحية على علاقتها، وكما يثبت على وجه الخصوص في الدفوع الجدلية ضد الهلينية، كما يظهر بشكل أكثر عمقا في حالات التزُّيد الدينى اللاهوت، حيث يترافق الرفض المبدئى للفكر مع الالتزام بالتفكير بمعونة مرجعية من الروح القدس، والتي أحياناً ما يشوبها أمور تدعو للتساؤل.

قليل مراراً وتكراراً إن الزهد الصوفى لم يتخذ أصوله من القرآن والسنة ويبدو غريباً عنها، بل اتخذها من أصول مسيحية أو هندوسية^{٨٧}، وتكمن جذور سوء التفاهم في واقعة أن الصوفى لا يُوصى بالفقر فحسب، وهو أمر زاوله الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكن

٨٧ وتنفي تلك الفرضية الثانية لأسباب تاريخية.

بالحرمان أيضًا^{٨٨}، وهو أمر لم يُمارسه بشكل مطرد، وينظر الغربي إلى هذه النصائح أو القواعد في ضوء انتقائية أخلاقية لا تنطبق على الزهد الإسلامي، فالصوفي يرى أن عدو النماء الروحي هو 'النفس الأمارة' أي النفس المشتبهة، ولا تنبع مسألة قهر النفس من فكرة خبث المسرات الجسدية الطبيعية كما تقول بها المسيحية^{٨٩}، ولكنها تأتي من تحول عميق في الروح، وهو غير قادر واقعيًا، لا من حيث المبدأ، على استيعاب الجوهر التقديسي في ممارسة طبيعتنا الأرضية، والرسول صلى الله عليه وسلم هو أنموذج يُحتذى لا من حيث إماتة النفس التي لم يكن له فيها نفع، ولكن بخيمياء التأمل في المسرات الكامنة في الحياة الإنسانية^{٩٠}، وهو أمر لا يتعلق بلهو الحياة الدنيا، والبرهان على تلك التأملية عند الرسول صلى الله عليه وسلم في كل وظائف حياته هي بالضبط وجود التنسك الصوفي، فلا نتيجة بدون سبب، وإذا لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم هو السبب فلا وجود لسبب آخر في ذلك النظام القائم على تلازم المكات. وحتى

٨٨ ولا يتحدث معظم المسلمين عن الحرمان الجنسي، حيث إن 'الزواج نصف الدين' عندهم، ولكن أساتذة التصوف يمارسون في واقع الأمر حرمانًا على مرديهم بفرض شروط يستحيل معها قيام حياة زوجية، كما أنهم يخضعون بأنفسهم لتلك الشروط، والحق أن كل هذه الأمور تتصل بالمسيحية.

٨٩ لا بد من إدراك أن المسيح عليه السلام لم يكن يعارض الزواج، وقد عملت مشاعر الندم على تحويل ضعف ذاتي لطبيعة ساقطة إلى أمر موضوعي، وتكن أصوله في فقرة للقدس بولس لم يملها عليه الروح على حد تعبيره، وقد شارك في هذا المنظور قلة من الزهاد المسلمين بناءً على أن الرجال والنساء كانوا في عهد الرسول أفضل منهم في عهود الانحطاط. ٩٠ يبدو ذلك الطرح عند المسيحي المتوسط تفكيرًا بلا أساس إلا أن عليه أن يتنبه إلى أنه عند المسلم أمر بدهي واضح.

نتشبه بالرسول صلى الله عليه وسلم ونتبع السنة بإحسان فإن الإنسان العادى الذى لم 'تغسل الملائكة قلبه' يحتاج إلى إimate النفس والجسد بالقدر الذى تنحرف فيه نفسه وذكاؤه بالأهواء^{٩١}، وهكذا تنضوى التنسكية الصوفية فى السنة فى المنطق البسيط للأمر. وإذا كنا قد عالجت هذه المسألة هنا لأهميتها فذلك لأنها تتعلق بسمات العقلية الشرقية،^{٩٢} والتى تفسر سهولة الوقوع فى سوء فهم من النوع الذى نشأ منه كثير من الأغاليط النظرية التى لا تتمر.***

وليست مسألة معجزات محمد صلى الله عليه وسلم بأهون الأجار التى يلتقى بها الغربى فى دحض الإسلام، فقد اتخذوا استنتاجا باطلا من أن القرآن يُنكر على الرسول صلى الله عليه وسلم نعمة تحقيق المعجزات، ويعتبرون أن معجزته الوحيدة التى تستحق الاعتبار هى شق القمر. ولنبدأ أولاً بكلمات فلائيل عن ظاهرة المعجزة بما هى، إذ إن ما يسمى بقوانين الطبيعة التى تنتمى إلى الشرط الأسفل من الوجود يُمكن أن تُعطّل حال تدخل قوى من مرتبة أعلى، ومن هنا جاء الاصطلاح 'فوق طبيعى'، إلا أن هذه المرتبة الأعلى لها قوانينها أيضاً وهو ما يعنى أن المعجزة 'طبيعية' بالمقياس الكونى،^{٩٣} فى حين أنها 'فوق طبيعية' بالمقياس الأرضى، والغرض من الظاهرة المعجزة هو ذاته غرض الوحي الذى ترافقه أو الذى نتجت عنه أو فى الظلال التى ظهرت فيها

٩١ والموقف ذاته على سبيل المثال قائم فى حالة المنتسكين الفيشنويين، الذين يعبدون كريشنا، والحب الإلهى للجوبات (رفيقات صباه ورمز للإنسان عموماً) ثم إننا لا يصح أن نخلط بين التنسك المطهر وبين التنسك فى طرائق الحياة،^{٩٤} الذى ربما لا يحس فيه المتأمل بالحرمان.

ليان الدين أو تأكيده.

وإذا عَنَّ لأحد أن يحتج بكون المعجزة ذاتها لا تثبت شيئاً، وأن الحق وحده يكفي، فيمكن القول بأن هذا أمر واضح، ولكنه ليس جوهر المسألة. وما يهم في هذه الحالة هو واقع الأثر الذي تركته المعجزة فيما يتعلق بالحق أو بالروح التي يتوجه إليها الحق، ووجهة النظر هنا تكاد تساوى الحرب المقدسة حقاً لا زيفاً، والتي تبرر غايتها وسائلها، وهو ما يعنى أن الوسائل لا يصح أن تتجاوز الحدود المرسومة في الطبيعة الروحية لهدفها، والسؤال الذي يطرح ذاته هنا ليس ما إذا كان من المنطقي قبول الحق بناءً على معجزة، فما يهم هو أن المعجزة لها قوة تحقيق بصيرة محررة شبه وجودية لدعم الحق، وباختصار فإن المعجزة تتجلى بشكل ملبوس للإنسان وتكشف له أبعاداً يصعب إدراكها، وتكون المعجزة بهذا المعنى تجلياً للرحمة.

وما زال أمامنا مسألة الطبيعة العملية لحقائق المعجزة، ويكفي هنا أن نتفكر في الفارق بين المعجزة الحسية والمعجزة الفعالة، فالمعجزة الفعالة هي التي تتجلى في الشفاء والهدم والتحول والانتقال، والمعجزة الحسية هي التي تُسمع وتُرى، وهذا يؤدي بنا إلى ذكر المعجزة التي ساء فهمها أكثر من غيرها في السُنَّة، أي شق القمر الذي ذُكر في سورة القمر، فهذه المعجزة تضاهي ما جاء في الإصحاح العاشر من سفر إشعياء عن توقف الشمس طوال يوم كامل، كما أنها تضاهي أيضاً معجزة فاطمة في البرتغال التي حدثت إبان القرن العشرين، وفي الحالات من هذا النوع تُغير المعجزة من المسار أو المسافة حسب

حال الشعاع، وليس لحركة الأجرام وشكلها ذاته^{٩٢}، والمعجزة جارية في هذه الحالة حيث لا سلطان لأحد على الضوء، ولكنها لا تؤثر في النظام الكوني^{٩٣}. وهناك مبدأ لا بد أن يُوضع في اعتبارنا هو أن الله جل وعلا لا يخلق معجزة بلا سبب من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه لا يتجاوز تناسباً معيناً أيّاً كان المظهر الذي تجلت به المعجزة، فلا بد وأن تظل في تناسب مع الإنسان، ولن يكون الحال هكذا لو أن الأرض توقفت عن الدوران بموجب ما لم نسمع عنه من النتائج الطبيعية التي سوف تتمخض عن انقلاب النظام الطبيعي، والتسلسل المعجز الذي يحدث من جرّائه. ويبقى التساؤل عن المدى الذي يبلغه الفعل الرباني، وحدود عدم التناسب الذي يحدث لحالة معينة أو يحدث للعموم، والله سبحانه وتعالى أحكم وأعلم.

وتقدم إلينا أعمال ابن عربي مثلاً تناقضياً للجدل الشرقي والفكر الصوفي، وهو ما يُطلق عليه التأويل، أي إنه يُحوّل معاني القرآن التي تبدو سلبية المحتوى حتى يستخلص منها أعمق معنى ممكن، وهذه المتناقضة التي لا يسعنا طرحها هنا تجعل من الضروري أن نعتبر في بعض المسائل الأولية ذات الصبغة العامة.

٩٢ وسوف يقال إن هذا ما هو إلا تفسير، وربما كان كذلك، ولكن يبدو لنا في كل الأحوال أن نظرية المعجزة لا بد وأن تأخذ في اعتبارها الإمكانيات المذكورة ذلك أنه ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (يس ٤٠)
 ٩٣ ومن المحتمل في حالة يوشع أن المعجزة قد أثرت في حال الزمن وليس أشعة الضوء فالزمن قابل للامتداد والاختزال بالنسبة لذاتية فردية أو جماعية، دون أن يضطرب الفراغ الكوني.

وتلجأ البرانية حيال وحى معين إلى التعرف على حقائق علوية بدلالة أشكال عقائدية، كما تلجأ في ذلك إلى الحقائق التاريخية إذا لزم الأمر، في حين أن الجوانب ترجع إلى تلك الحقائق مباشرة كي تتعرف عليها، وبموجب أن علاقة الرمزية بمضمونها هي علاقة التجلي بمبدئه، فهناك في الوقت ذاته تشاكل وتناقض بين المستويين، فالجوانب تدعم البرانية من واقع أنها جوهر البرانية، ولكنها تعارضها أيضًا في بعض الجوانب إذ إنها تذهب إلى أبعد منها، وفي الواقع أن التناقض ظاهري من جانب البرانية، مثلما يتسق المخلوق مع الخالق ويعارضه في الوقت ذاته، إلا أنه كما لا تحجب الحقيقة الكلية منطق الأوضاع الكونية كذلك لا تحجب المقولات الصوفية بتناقضاتها الظاهرة معطيات البرانية على مستواها، اللهم إلا بطريقة جزئية وفي حالات نادرة منفصلة.

ويبدو أن ابن عربي يستنتج ما يلي بموجب أن المطلق واحد، وأن هذا الواحد لانهائي من هذا الجانب أو من هذا البعد التناقضي، وأنه كامل، فالخلق الأعلى لا يمكن أن يكون إلا واحداً وإيجابياً، ولذلك لا يشتمل جوهره على أية متعارضات مثل الخير والشر، أو السماء والأرض، والقرآن يحتوي على تلك المتعارضات بشكل ثانوي وظاهري فحسب، فهي ليست كائنة في جوهره غير المخلوق، وعليه فإن كل آية تعبر عن اعتراض أو شر لها تأويل ينسخها أي إن هناك تأويلاً إيجابياً لكل عبارة سلبية، ومرجعيتها بشكل مباشر أو غير مباشر قائمة في الجوهر الدائم أبداً، فحين يتحدث القرآن عن نار جهنم فإن ابن عربي لا يتردد في تأويلها بأنها نار الحب الإلهي في

مرتبة الحق الجوهرى، ودون أن يستطيع أو يرغب فى رفض معناها المباشر، فالحق المطلق لا يشتمل سوى على ما هو جوهرى أى الجمال والحب، والحق أننا يُمكن أن نقول بعيداً عن كل الاستعارات إن نار جهنم هى صيغة من الحب الكامن فى الجوهر الأحده، ولكنه يتحقق 'فى حال بارد' وبالمقلوب بسبب انحراف وعاء إنسانى ما، وهذا الفكر يُودى بنا إلى مذهب السببية فى الإسلام، والذى يقول بأن هناك سبباً واحداً فحسب، وغرضاً واحداً فحسب، وحرارةً واحدةً تحرق فحسب، وسيولةً واحدةً تفيضُ فحسب، ونفساً واحدةً يتردد ويحيى فحسب، وهذا هو معنى إنكار الحنابلة والأشاعرة للأسباب الثانوية والقوانين الطبيعية، وكل شعلة سواء أكانت مفيدة أم ضارة بحسب مرتبتها الكونية وصيغتها تمتح من النار الإلهية التى لا يُمكن إلا أن تكون إيجابية ومباركة، ويرمز المحيط إلى قطب الوجود الربانى القابل، أى إلى العطاء والعذرية والأمومة من ناحية، ويُعرَف من وجهة النظر الجوهرية والمشاركة بالمحيط الربانى من ناحية أخرى والسبب نفسه.

ويستقل التفسير الباطنى للقرآن، والذى ذكرنا لتونا مثالا منه عن كل الأمور الجدلية، ولكن ما ليس مستقلاً هو استخدام الكاتب نفسه للحذف الاختزالى، فابن عربى يأنف من الحذر تجنباً لسوء فهم نواياه، وهناك حالات تكاد تختلط فيها التفاسير بين الجوانى والبرانى، أو هى على الأقل تعطى الانطباع بالخلط مما يُعرض المعنى المباشر المعقول للنص المقدس للخاطر، وتفسير ذلك بشهادة الكاتب

نفسه أنه دائماً ما يكتب بالإلهام، والإلهام دائماً ما يُنفر من المحاذير الخطائية، وأحياناً ما يُنفر أيضاً من الصلات المنطقية^{٩٤}.

وعموماً فإن دفع الشيخ الأكبر ليست دائماً في مستوى النوايا الميتافيزيقية ففكره يتسم أحياناً بالتسرع أو قلة التحيص، في حين أن نفسه أسيرة في مفهوم الجمال الأوحى الذي هو في كل شيء وكل شيء فيه، وهذا المفهوم للجمال الرباني عند ابن عربي هو 'الإيمان' بفرض أن فكرة الإيمان في الإسلام تمتد لتشتمل على ما بين التقوى البسيطة حتى أعلى مراتب الروحانية، وهى لذلك السبب تعزى إلى الملائكة والمختارين^{٩٥}.

ومن الضروري أن نميز بين المتناقضة المشخصة وبين الحذف الذى يُعطى الانطباع ذاته، والاحتمال الأكبر هو أن طبيعة الحذف الاختزالى في كثير من الصياغات الشرقية تستهدف ترك المحذوف للسامع أو القارئ حتى يكشف بنفسه المعنى الضمنى، فتؤهله لطريق التمييز الروحى، حيث إن «العلم ليس لكل الناس» كما قال ديس الأريوباجى.

٩٤ يقول كاتب سير الأولياء المصرى عبد الوهاب الشعرانى إن أفكار ابن عربي قد أسىء تفسيرها «...لدقة كلامه لاغير» فأنكروا على من يطالع كلامه من غير سلوك طريق الرياضة خوفاً من حصول شبهة في معتقده يموت عليها لا يهتدى لتأويلها على مراد الشيخ... وهذا الرأى معقول في ذاته، ولكن يشوبه خطأ من واقع تحيزات معينة مغرقة في السامية، وعديدة، وأخلاقية عند من يتفكرون؛ ذلك أن الحق في الذكاء مكفول من اللحظة التى تسمح حدثه والمعطيات المتوفرة له بالعمل في نطاق معين مؤهل له بواقع الحال.

٩٥ وفي المسيحية التى قامت أساساً على أسرارية الحب وليس الإيمان بالرغم من انعدام الفروق الجوهرية بينها فإن الإيمان لا يوجد في السماء حيث ينعم المختارون بالمشهد المبارك.

إن الاختيار بين الجنة والله في الروحانية الإسلامية الكلاسيكية التي لا تعتمد الذكاء non-sapiential تؤدي إلى عقلنة مندفعة لمنطق أحادي البعد، مثلما يحدث في الاعتقاد بالآلة يطلب المرء الجنة بل يطلب الله جل وعلا فحسب، أو أن يُفَضَّل أن يُلتقى في الجحيم بمشيئة الله جل وعلا على أن يدخل الجنة برغبته، وهي بدائل قد تشهد على تعطش بعض الأرواح للطلق بصيغة بطولية، إلا أنها تُخفى عن الإدراك حقيقة التميز بين المخلوق واللامخلوق، كما تُخفى أيضًا هوية الجوهر، أي البركة أيًا كانت صيغتها وانعكاساتها، فالبستان ليس سوى البستاني، وهو قبل كل شيء مستوى من ترددات الجمال الإلهي حيث تنم كل ظاهرة فردوسية عن الجوهر الرباني، ذلك بالإضافة إلى حقيقة أن الفردوس هو موقع الشهود المبارك، وموضع كل صيغ وطرائق المشاركة والتوحد، حتى إن المرء يجرؤ على القول بأن هناك مرتبة من الفردوس في ذات الرب جل وعلا^{٩٦}، وإن هناك جانبًا من الله جل وعلا في الجنة^{٩٧} وقد عبرت بعض الرموز الشكلية عن أحد أسرار التبادلية بين المخلوق واللامخلوق مثل رمز ين يانج الصيني، والمنمنمات الأولانية التي جاءت من شمال أوروبا. وحين يَعدُّ القرآن بالجنة فإنه لا يفرض أية محددات على درجات التوحد الممكنة، ولكن الإيغال في طلب البستاني بديلا عن البستان يكاد أن يرقى منطقياً إلى الأمل في أن يصير المرء ربًّا، وسر الهوية أو 'وحدة الوجود' لا يمكن

٩٦ وهي مرتبة متسامية قيل عنها 'جنة الذات'.

٩٧ ويستحيل في هذا الموضع أن نكف اعتراضات اللاهوتيين مقدما، فاجتأنا إلى الوقت تحكم علينا أحيانا بتعابير تركيبية غير سائغة.

أن يُعبر عنه بهذه الطريقة، ولا يمكن أن يكون محلاً للرجبة الفردية الانفعالية.

ولا شك أن العبارات المعنية لها معنى معقول في ذاتها، فإن يرغب المرء في الله جل وعلا فحسب يعني أنه يأنف من أن يجعل أى شيء آخر غاية لرجبته الانفعالية، فالرجبة ليست بالضرورة اشتهاً، وأن يقبل المرء العون من الله جل وعلا فحسب يعني أنه لن يرى المعطى ولا العطية في عزلة عنه سبحانه وتعالى، وهى بالتالى تعبر عن منظور ملهوس وليست مجرد مسألة سلوك ظاهرى، وحينما يشتاق الصوفية إلى البستانى وليس البستان فإنهم يقصدون التعبير عن توجه ميولهم الجذرية إلى الالمخلوق وليس إلى المخلوق، باعتبار أن جذور طبيعتنا الخالدة منبثقة من الالمخلوق، ويمكن للمرء أن يقبل هذه الطريقة في التعبير إلا أن بعض الكآب يسيئون استخدام اللغة، وهو أمر من حق المرء ألا يقبله إذ يخلطون بشكل غير واقعى بين ما يصلح للفردية الإنسانية وبين العلاقات التى تصلح لما وراءها ولا تخصها بشكل مباشر.

إلا أن هناك مفتاحاً لهذا النوع من التناقض ألا وهو البطولة الروحية، ونضيف إليه آخر لا يقل عنه مغزى هو الميل إلى النشوة الروحية، ويتمى التناقض الذى يُشكل العامل المساعد إلى الأخيرة كما المشاعر الموسيقية التى تقوم بذلك فى قطاع آخر^{٩٨}، وربما يعتقد البعض أن

٩٨ وعند ذى النون أن الموسيقى قادرة على أن تهذى إلى التقوى أو الفجور، بحسب الطريقة التى نستمع بها لها. وينطبق نفس الأمر على علاته على الشعر والرقص وفنون التشكيل والجنس ومن هنا تأتى الاختيارات المتناقضة للطرق الدينية والروحية.

هذه المبررات سوف تحو ما سبق إليه القول، إلا أن وجهة النظر المطروحة سلفاً لها حق في الوجود وتعين صياغتها، وإذا كان هناك تبرير للتناقض، فهو نسبي وليس مطلقاً في كل حال، وذاتي وليس موضوعياً بحال.

وهناك هامش للارتجال الذاتي في الجوانب الإسلامية يكمن بين الإرادة الفردية والتأمل القائم على العقل المثلهم، وفي هذا الهامش تكمن أسباب اضطراب المستويات، إذ يتجاوز فيه ما لا يتناظره ويظهر إيغال سوء الفهم، وكلها أمور تعكس الخيرة والتقلب الطبيعي بين ملكة الفكر الثنوي وبين السوية، كما هو حال الأرواح المنفعلة أمام وجه الدائم المتعالى عز وجل. والإمام أبو الحسن الشاذلي من آحاد من لم يمسه ذلك الهامش المتعدي، فلم يقبل الالتزام بارتداء الخرقه دليلاً على الإخلاص، والرغبة في الله وحده وعدم قبول العون إلا منه عز وجل في عالم نعتد فيه على قيم نسبية وأسباب وسيطة^{٩٩}، وقد كان شأنه شأن كل أهل العرفان، فلم يكن يعتقد أننا يمكن أو يجب علينا أن نهرب من سيطرة القوانين التي يفرضها علينا عالم الكثرة والتعدد، فمحاوله كهذه سوف تؤدي إلى تمويه التعددية المحتومة وجوداً على أنها الوحداية. وقد قال ابن عربي بوضوح إن التواضع صفة نبيلة لا يصح أن تمارس أمام الناس. وتغري ملكة الأفكار هذه المرء على أن يقول باختصار وتقريب،

٩٩ وقد ضرب المثل بشخصه حين لم يرتد سوى أخضر الثياب، ونصح مرديه بالاستمرار في مناوله مهنتهم حتى لو كانوا من الأمراء والقضاة وأن يقبلوا واقعة الغنى على أن تزيها النزاهة والكرم، وحرم التسؤل، وكان في الوقت نفسه ولياً عارفاً بالله.

وبالإشارة لا بالعبرة إن المسيحيين تثليثيون على حساب الإحساس بالمطلق، وإن المسلمين توحيديون إلى درجة تعريض المعقولة العامة للخطر، أى للقول إن أحدهما قد أنسن الربانى بتأليه البشرى، والآخر قد تملكه رغبة فى الكمال مع استحالة الهرب من النقص.

إن الأفلاطونيين والفيدانتيين مهتمون أولاً وقبل كل شىء بما هو واقعى، أى بما هو كائن وليس بما نستطيع أو بما يجب أو بما نريد أن يكون، ولا يُعلقون أهمية كبيرة على عوارض التحقق الذاتى، فهم يصوغون مبادئ التحقق موضوعيًا، ولكن الأهمية عندهم ليست فى هذا الأمر بقدر ما تكمن فى التوصيف الميتافيزيقى للواقع ومراتبه، أما الساميون فهم على العكس من ذلك يُهَوِّمون بإصرار حول طريقتهم الذاتية فى الوصول، فى حين يحتبس الواقع فى عقيدة، وتصبح الأهمية من نصيب تجلّى التجربة الذاتية فى تحقق ما، ولا شك أن هناك استثناءات فى كلا الجانبين سواء أكان هناك تأثير متبادل بينهما أم لم يكن، ولكن هناك اختلافات قائمة على العقل المثلّم بين عقلية الآريين والساميين، ونحن نستخدم الاصطلاحين بحفظات واضحة كما وصفناها سلفًا.

ولا بد للمرء أن يُميز بين الإلهام والتعقل المثلّم، فالأول ينبثق عن 'الآخر المتعالى' فى حين أن الثانى يصدر عن 'فيض النفس'، ومن الخطأ أن نصف الإلهام باعتباره 'فوق طبيعى' مما يُوحى بإهمال شأن التعقل المثلّم، والذى يُوصف أيضًا 'بالطبيعية'، فلو كان حقيقياً أن التعقل المثلّم كامن فى الإنسان إلا أنه بركة سكونية وليست حركة،

ومن المشروع أن نؤكد أن الآريين يميلون إلى حفز التعقل المثلهم حتى يسود، والفكر الاستدلالي نموذج كاريكاتيري لهذه العملية، في حين أن الميل إلى الإلهام هو الذى يُميز العقل السامى، والحكمة الهندوسية تتبدى برمزية تحفز التعقل المثلهم حتى فى الأوبانيشاد،^{١٠٠} والتي تعتمد بلا مرء على الإلهام أيضًا، والحكمة السامية من ناحية أخرى تميل إلى التشكل بالإلهام، ولا بد أن نتذكر ذلك حينما نصادف الانقطاعات والمبالغات التى تشيع فى الجدليات الروحية الإسلامية^{١٠١}، وهذه الصيغة كما ذكرنا غير مرة مصممة خصيصا لاستثارة الإلهام، أو درجة بدائية أو افتراضية منه، بدلاً من تقديم الأمور فى معيتها السكونية الاشخصية.

ويبقى نقطتان نرغب أن نختتم بهما فى بضع كلمات، وأولهما تتعلق بعدم التناسب الذى يبعث على الضيق فى بعض مظاهر الفكر اللاهوتى، وما نحتاج إلى تذكره هنا هو أن الإنسان الذى تملكه العواطف، أى 'النفسانى'، لن يتصور إلا أن الله سبحانه وتعالى لا بد أن يبدو بعيدا عن مطال الإنسان، وعناد الإنسان اللامنطقى هو الذى مكن اللاهوتيين من ادعاء مشيئة تعسفية لله عز وجل، وكل ما نجده لا يبعث على السرور فى أية قائمة لاهوتية تتناول الطبيعة الربانية ليس إلا انعكاسًا غير مباشر لمثالب الإنسان على فكرة ذلك اللاهوت عن الله جل وعلا، وبقدر ما يكون الإنسان عبثيًا يبدو الله جل شأنه

^{١٠٠} يبين ابن عربى أن ترتيب فصول كتاب الفتوحات لم يكن نتيجة اختيار من جانبه، ولا هى متعمدة، وأن الله جل وعلا قد أملاها عليه، وقد كتب بعون ملاك الإلهام، ويقول إن الفقرات التى تبدو قاطعة للسياق المنطقى للأطروحة تؤيد على الحقيقة أعمق معانيها.

في نظره لا منطقيًا ومندفعًا وشرها، فالإنسان يحترم الأرباب الطغاة فحسب، بعد أن هجر أصنام الوثنية، وبعد أن عرف أن دور الله أن يكون سيدًا لا شريكًا متواطئًا. فالإله الذي يتصوره 'النفسانيون' أو هو مصنوع لهم يُبين جوانب من عقم الفهم الناتج مباشرة عن عمى العقل المثلهم والتم الأخلاق للإنسان.

والنقطة الأخرى تتعلق بأن كثيرًا من الغربيين، بل معظمهم، صار المنطق والنقد عندهم آلية تفتقر إلى الصلة بموضوع النقد، فمن المقرر لديهم على سبيل المثال أن مثالًا معينًا من الفكر الشرقي يفتقد المنطق، في حين أن الخطأ كامن في جهلهم بحقائق بديهية كامنة في محتواه، وهذا أمر يختلف تمامًا عن الحاسة النقدية التي تساوى الغرض منها، وتقدر على التعرف على معناها الحقيقي بوعى كامل طالما كانت تستقى من معرفة حقة، فإذا أنت أزحت هذه المعرفة لن يبق لديك سوى سم زعاف، وهذا هو أساس المنظور الدنيوى الذى أطلق عليه بتعسف عظيم 'المعجزة اليونانية'. وعلى التقيض من هذا يتجلى ما يُمكن أن نطلق عليه بلا تحفظ 'المعجزة الهندوسية أو الفيدانتية' والتي بنيت على توازن مرهف بين حاسة التناسب وحاسة القداسة.

الديميورج في عقائد أمريكا الشمالية

يبدو أن هناك نوعًا من الديميورج في سائر تنوعات الميثولوجيا عند هنود أمريكا الشمالية، فيما تفرع عن عقيدة 'الروح السامية للسر الأعظم'، ويبدو هذا الديميورج كما لو كان سمحًا ورهيًا في آن أو يبدو بطلاً روحيًا وأبله مأفونا معاه، ونحن نجد السمات ذاتها عند هرمس وهرقل وبروميثيوس وإبيميثيوس وباندورا، كما نجدها في ميثولوجيا الشمال الأوروبي، مثل 'لوكي'، وهو نصف إله ونصف مارد، وصديق وعدو في آن واحد لباقي الآلهة، ولا ننسى 'سوسانو ونو ميكوتو' في باقة آلهة اليابان وهو روح العاصفة ويبدو كما لو كان مبدأ تعديل العالم *princeps huius mundi*، ويبدو أنه ليس هناك ميثولوجيا تخلو تمامًا من أنصاف الآلهة العابثين، ولكن ربما كانت ميثولوجيا أمريكا الشمالية قد حظيت بمعظم انتباه الإثنولوجيين والمبشرين، والحق أن نانا بوزهو Nanabozho أو مينا بوزهو Minabozho عند قبائل الجونكوينز Algonquins قد أصبح نموذجًا نمطيًا لنوع الربانية الذي تتناوله هنا.

وليس الغرض من هذا الباب أن ندخل في تفاصيل المسألة، ولكن أن نطرح فقط مبدأها ونشرح معناها الجوهرى ويكفى في ذلك أن نبدأ بالحديث عن الديميورج الذى أقام المدنية المادية والروحية وأصبح بذلك مخترعاً أو مكتشفاً، مثلما كان المؤسس لها، ويظهر في شكل حيوان أو إنسان، وقد يبدو على شكل كائن غامض غير

محدد^{١٠١}. وأسطورته سلسلة من المغامرات التي تتميز غالبا بالكثافة وعدم الوضوح وتجمع بين كثير من التعاليم الرمزية، ويتسم بعضها بمعان باطنية، وقد يتجلى الديميورج على شكل فيض من الخالق، وجاء وصفه كالحياة التي تتجسد في كل الكائنات، ويجمع بذلك بين كل إمكاناتهم وكل صراعاتهم وكل مصائرهم، ويتسم بالتقلب والفوضوية والعبث، ويرتبط فيه الجانب الرباني بالجهامة، ونسبت إليه صفة الرغبة في التمثيل و'الغيبية'، وهو في هذا الجانب يبدو على شكل ممثل حكيم يتعمد القيام بدور المهرج^{١٠٢}، وأعماله لا تفهم حرفيًا شأنها شأن كوانات الزن، ويجب أن نتذكر أن الغرائب والمدهشات غالبا ما تكون حجابا للقدس، وهذا هو السبب في النشاز الذي تتسم به المتون المقدسة أحيانا، وتبدو على المستوى الظاهري في شكل الغيلان المكفهرة التي تقبع على أبواب دور العبادة المسيحية.

١٠١ ويبدو الديميورج غالبا 'أرثبا كبيرا'، وعند هنود السيوكس هو 'العنكبوت' إيكيومي، وهو إله مخلوع مثل 'سوسانو' في الشنتوية، أما عند هنود الأقدام السود Black feet فيأخذ شكل 'الرجل العجوز'، ويصبح 'العجوز الذئب' عند هنود الكرو، وفي أساطير هنود الإيرو يظهر الديميورج الطيب 'تيهارو هيا واجون' وأخيه التوأم 'تاويسكارون' الذي يجسد الجانب الجهم، والأخير يحاول دائما أن يقتل الأول، ولكنه يقتل على يد أخيه بعد صراع مرير، ومن المفيد أن نلاحظ أن وجود إيكيومي 'العنكبوت' عند هنود السيوكس لا يغير من واقعة أن آيا وهي 'الزوبعة' هي التي تقوم بالوظيفة، وأن 'البطل الثقافي' إلهة أنثى ذات طبيعة نورية، وهي بتيسان وين، أو 'أنثى البيزون البيضاء'، وهذا يعنى أن هذه الميثولوجيا تتجلى فيها وظيفة الديميورج في ثلاثة تشخيصات أو أكثر، مثلها مثل غيرها من نفس النوع، وذلك حسب الطبيعة 'الانفعالية' و'الجهامة' و'النورية'، وعلى كل، فمن المستحيل أن نغطي كافة جوانب النسيج الرمزي المتغيرة بشكل كامل طالما ظل اهتمامنا قاصرا على مستوى الصور البسيطة.

١٠٢ وهذا هو السبب في أن بعض الهنود يقولون إن الخالق المبدئ يتكرر على شكل غراب أو ذئب أو أرنب.

وحتى نتفهم ظاهرة الديميورج المهرج ونتحسس أعماقها، لا بد من الرجوع إلى الفكرة الفيديانتية عن مايا، وكذلك تضحية بوروشا بشكل ثانوى، وتتكون مايا من ثلاث جونات أو صفات كونية هي الصاعدة ساتفا والمنتشرة أو المتوسعة راجاس والهابطة تاماس، وقد ارتبط الديميورج في أول الأمر بالفوضى الأولانية، ثم أصبح المثال الأولى لكل الأشياء خيراً كانت أم شراً، ويشهد على ذلك التنوع وانعدام التساوى بين الكائنات الأرضية، ما بين المتسامية والكبوسية، أما عن بوروشا، فقد تفكك جسده في تحوله من جوهر سماوى إلى نوع من التخثر الكونى ليصبح كل الكائنات الطيبة منها والخبيثة، وكل جزء من جسده قد صار ساتفاً أو راجاساً أو تاماساً.

وتميز الديانات السامية بين تشخيص الشر وبين الخير الأسمى، إلا أن المنظور العكسى ليس غائباً تماماً عن لاهوت تلك الأديان، حيث جاء في العهد القديم أن الله عز وجل قال «أقصى قلب فرعون»، ونجد أمورا أخرى من هذا القبيل، وفي حين أنها تسمح بالتفسير الميتافيزيقى إلا أنها تثير منطفاً أخلاقياً من نوع ما، أما في مجالها عند الهنود فلا تثير أى تساؤل. ونجد في وجود الحية في الفردوس الأرضى لغزاً شبيهاً بذلك، كما نجد أيضاً ذلك التحالف الذى يبدو قائماً بين الرب والشيطان فى مسألة وجود الإنسان، فللشيطان الحق فى إغراء البشر، والرب يسمح بالشر دون أن يرغب فيه، وتتضح جميع هذه الصعوبات فى عقيدة مايا.

ويكمن مفتاح هذه العقيدة أساساً فى أن اللانهاية يلزمها بُعد

المحدودية لتتجلى فيها الإمكانيات اللانهائية للذات الربانية، وتعكس كل الإمكانيات حتى حدود الاشئية، واللاشئية لا 'توجد'، ولكنها 'تظهر' نسبة إلى الحقيقة التي تعكس ذاتها على المحدود. ويؤدي انحراف المرء عن المبدأ الرباني إلى أن يُصبح 'ما هو غير الرب' في حين يبقى فيه بالضرورة، حيث إنه 'هو' الحقيقة الوحيدة. وهذا يعنى أن العالم يشتمل بالضرورة على الحرمان من الحقيقة أو الكمال، والذي نسميه 'الشر'، وذلك بشكل نسبي بالطبع، حيث إن اللاشئية لا وجود لها، والشر لا يأتي من الله جل وعلا حيث إنه سلبى وليس له سبب إيجابى من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه ناتج عن انشقاق التجليات الربانية اللامتناهية النوع والعدد، ولكنه في هذا المقام ليس 'شرا' بل ظلاً فحسب للعملية الإيجابية في ذاتها، وهذا هو ما تعبر عنه أسطورة الديميورج المهرج بطريقتها.

وأخيراً، لو أننا تأملنا صفة 'الغموض' أو 'الجهل تاماس' في مايا كما تتجلى في الطبيعة عمومًا وفي الإنسان خصوصاً فسوف نجد ما نسميه 'سر العبث'، والعبث هو ذلك الذى حُرِّمَ من سبب كاف للوجود إلا صدفة وجوده العمياء^{١٠٣}، وفي ذاته وليس في أسبابه الميتافيزيقية،

١٠٣ وتعرض مسرحية أنتيجوني لسوفوكليس لتلك الشخصية المراوغة في مايا التي تستعصى على الحساب، ولا تخلف الآلهة في ذلك السياق عن أشباه الآلهة العابثة غير المفهومة في الشامانية بأمريكا الشمالية، واهتمامنا هنا يتركز على المفهوم الهندوسى 'ليلا'، أى 'اللعب الرباني'، وذلك اللعب في صيغه الدنيا موجود لكن ينتصر عليه الحكيم، وهذا الانتصار يتفق مع الصيغ العليا للعب الخالد الذى لا ينفد، وهى مفهومة تماماً حيث إنها تتعلق بإسنافاً، ويجوز لنا قول 'كل ما غير الله جل جلاله عبث' عندما نذكر أن «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» سبحانه وتعالى.

ويبدو تكوّن العالم ثم تجلى العوارض الإنسانية كصراع مع العتب، ويتأكد ما هو مفهوم كقيض لما ليس مفهوماً، ولن يوجد العالم لو لم يوجد جوهر الالمفهوم، حتى لو كان صدفة عمياء، ولن يكون هناك بالتالى نفوس بشرية، فالنفس كون أصغر microcosm، وتخضع لذات القوانين التى يخضع لها الكون الأكبر، ومثالنا الأول هو آدم عليه السلام «الذى خلّق على صورة الرب»، ولكن ذلك لا يمنع من أن نحمل فى نفوسنا كل العتب الذى كان فى السقوط كما حمله آدم، ويذكرنا ديمورج الشامانية بكل هذا بطريقته الخاصة.

وتستدعى الطبيعة الفوضوية للديمورج عند الهنود الحمر، بالإضافة إلى وجود الخصائص نفسها فى كثير من المتون المقدسة المركزية، بعض الملاحظات عن لغز النبوءة، وهو أمر لا ينفصل عن موضوعنا بأى شكل، ومن المستحيل بمعنى ما أن تصدق تماماً نبوءة تتعلق بالحقائق المركبة التى تتصل باستمرار الدورة الإنسانية، وليس واقعة مخصوصة منها فحسب، كى تستوعب الصيرورة إلى المستقبل مقدما. وما يتغير أو يُعاد تمثيله، أو حتى ما يضطرب فى تلك الحالات، هو الوقائع فحسب فيما يخص الأساسيات، وهذا أمر واضح، ولكن تراتبها وتتابعها هما اللذان يُصيها التغيير^{١٠٤}. وتبدو النبوءة كما لو كانت نافذة زجاج ملون محطمة وقد أعيد إصلاحها دون اعتبار للأوضاع المنطقية لشظاياها،

^{١٠٤} وقد يحدث أن تندمج أحداث وكيانات مختلفة فى أمر واحد بفضل هويتهم الوظيفية، أو أن يتدب الأشخاص والأحداث ليعبروا فحسب عن مشكلات ما، وأمور أخرى من هذا النوع.

فقد ظهرت الرسالة ولكن الصورة تحطمت، فالله سبحانه وتعالى فحسب هو الذى عنده علم الساعة، وهذا للقول إن أية نبوءة مركبة لا يجوز أن تفسر حرفيًا، اللهم سوى من حيث الوقائع الجوهرية والمغزى العام للعملية، فالله جل جلاله يحتفظ لنفسه بالشروط التى لا تُستشرف، ولو أنه تمسك بكلمته من ناحية، فهو من الناحية الأخرى يُتيح هامشا من الحرية، ولكن آثارها ستخفى على الكافة^{١٠٥}.

وهناك أمر يُشاكل النبوءة بكيفية ما فى الأديان المختلفة من حيث إنها وحي يُوحى، وتنوعها ذاته يُثبت أن فى مظهرها وليس فى محتواها الجوهري عنصراً يُذكرنا على علاقته بما نحن بصددده، وهو ما يُمكن أن نسميه 'ألاعب الديمورج'، وهذا العنصر لا يظهر من وجهة نظر الدين ذاته، ما لم يعترض المرء على البرانية باعتبارها تحديدا للجوانية، والتى هى فحسب حق مطلق، ولكنه يتبدى من وجهة نظر الدين الخالد الذى يتخلل كافة الأديان الموحاة وليس قاصرا على أحدها، فالكلمة هو الكاشف الأوحى يلعب بأشكال لا توافق بينها، ولكنه يقدم مضمونا واحدا فحسب ذا برهان قاطع.

وقد استوجبت الإشارة إلى النبوءة بعض الملاحظات عن نوع من

١٠٥ وتقدم لنا حكاية ناراسينها، الولي الرابع لفيشنو، مثلا لتطبيق ذلك القانون، فقد حصل الطاغية هيرانياكاشيو على وعد من براهما ألا يموت نهارا ولا ليلا، ولا يُقتل على يد إنسان أو حيوان، وظن بذلك أن كل شيء متاح أمامه، حتى تدخل فيشنو فى شكل إنسان برأس أسد، فلا هو إنسان ولا حيوان، وقتل الطاغية فى لحظة الغسق 'لا نهارا ولا ليلا'، وقد استعار شكشير هذا الموضوع أو تلك العقيدة فى مسرحية ماكبث، وفيها أيضًا سياق النبوءة ذاته من الزيف والكبر عند الإنسان، والمكر الرباني فى العقاب.

العبث الواضح، وهذا من قبيل العبث العرضي للحكمة كما وصفه القرآن في لقاء موسى والخضر عليها السلام^{١٠٦}، والتفسير الباطني لهذه القصة يقول بأن العبث الواضح كان حجاباً لبعد عميق لا قياس له على تَرَهات الدنيا، كما أن هناك تشكلاً مع مقولة القديس بولس عندما تحدث عن الحكمة باعتبارها 'بلاهة' في عيون الناس، وحيث 'تتلاقى الأضداد' فإن الحكمة العالية تتخذ سمت نقيضها، وكثير من قصص الأولياء تشهد على ذلك، وقد يثير العجب من وجهة نظر مختلفة بعض الشيء معنى ما يقصده تعبير 'النكة الواقعية' لرجال مثل تيل يولينسيبجل عند الألمان، ونصر الدين خوجه عند الأتراك، وربما كان دور هؤلاء المهرجين الذين أصبحوا مشاهير والشخصيات الروائية التي تناظرهم هو استهلاك إمكانات العبث في مايا الأرضية، مثل الكرنفال الذي يُحاول أن يُحيّد الميول الشاذة بإفشاء كل موارد البلاهة الإنسانية^{١٠٧}، إلا أن هناك جانباً مهماً للغاية يتصل بوظيفة مهرجان البلاط، وهو حقه في التحدث عن حقائق تنحو التقاليد الاجتماعية إلى إذابتها والتنبيه إليها، أو بشكل أكثر عمومية أن يجعل الناس واعين بجوانب البلاهة

١٠٦ سورة الكهف ٦٥-٨٢.

١٠٧ كان يوم المغفلين في رأس السنة في العصر الوسيط قد أدى إلى الاستغراق في البلاهة بشكل قارب الفسق عن الدين، فكان هناك مثلاً رجل عادي لبس ملابس كبير الأساقفة وصار يبارك الناس، وأباح لهم الاستغراق في شهواتهم، وكان الناس يأكلون على المذبح ويلعبون ألعاب الجنود، وقد استغرق الأسقف الزائف في كل أنواع المهارات، والتي تفصح عن نقص الشعور بالاتزان في العقلية الأوروبية، وميل إلى الهبوط من ضد إلى آخر، ومن الصحيح أن هرج الكارنفالات يستهدف استهلاك الإمكانات النفسية الدنياء ولكن واقعة اعتبارها ضرورية المدى الذي تصل إليه من التهلك تثبت وجود تناقض كامن في الروح الجمعية.

وعقم الخيال التي لا تنفصم عن الحياة التقليدية، ويخترق كثافة غرامهم بالوجهة في تمثيل لاذع^{١٠٨}.

ويتمى هايوكا عند السيوكس إلى التركيبة ذاتها بجنونه الظاهري وفي مرتبة مختلفة تمامًا وهذا يثير التساؤل عن الحكمة الخفية أو التمثيل في أمثلة «لا تطرحوا درركم قدام الخنازير»، والهايوكا هم ناس باركتهم رؤية 'طيور الرعد' في منامهم، وقد تواضعوا على سبيل تخفيف التزاماتهم من ناحية، ومن الناحية الأخرى عملوا على تحقيق تكليفهم بالمر والفكاهة، وحالهم أشبه من بعض الأوجه بحال الدراويش الذين يُسمون بالملامتية، والذين يُحاولون استنزال لعنات الأدياء والمنافقين على أنفسهم، في حين أنهم يُحققون في باطنهم أعلى درجات الإخلاص الروحي^{١٠٩}، وحتى يُحقق هايوكا تواضعه فهو يحكم على نفسه بأن يقوم بكل شيء بخطأ مقصود، أو أن يكون 'رجلا مقلوبا' على سبيل التمثيل، بأن يرتعد من البرد في قيظ الحر، أو يختنق من الحر في زمهرير البرد، وهكذا يستنزل السخرية على نفسه من الأغرار والسفهاء، إلا أن من المعروف عمومًا أنه موهوب بقوى غامضة، وقد يصل في النهاية إلى حوز احترامهم كرجل مختلف وليس من بُغات القوم، ولا يتمى بعد ذلك عندهم إلى عالم المنطق الضحل، ويرقى سلوك هايوكا إلى مرتبة اللغة الروحية التي يفهمها الحكماء فحسب، بالإضافة إلى كونها تكليفاً قدسيًا بأن يلعب دور

١٠٨ وكان لعمر الخيام شيء من ذلك حيث كاد أن يكون 'مهرج بلاط' الروحانية.

١٠٩ وكان القديس بينوا لير في عالم المسيحية واحدًا من أكثر هذه الحالات نمطية، وليست هذه الحال من قبيل المعايير الروحية بقدر ما هي مهمة ربانية ووظيفة خاصة.

‘الحى الميت’، ويلجئون إليه حتى يستعيدوا الصلة الباطنية بين العالم
والمادة، وبين الروح والخلود.
ولا شك أن النانا بوزهو عند هنود الأجونكيكز هو المبدع الكونى
للخير والشر، ولكنه كان أيضًا مثالاً للهايوكا الأولانى، أو أول
‘مهرجى الرب’.

خَيْمِيَاءُ الْإِنْفَعَالِ

إن الصيغ الفردية للذكاء تتراوح بين العقل الاستدلالي والذاكرة والخيال والانفعال، والأخير هو أكثر الصيغ ذاتية في خصائصه بمعنى أن القطب الذاتي يتجلى فيها بمباشرة كاملة، والذكاء في ذاته موضوعي بطبيعته، إذ إن غايته هي التأهيل للوعي بالوقائع الكائنة 'خارجه' تجريبيًا، أما جوهر العقل المثلهم المخلوق والذي لا يُخلق intellectus increatus et increabilis فكامنة في أصل غايته المتعالية، ألا وهي الحقيقة الخالصة وهي مصدر كافة الظواهر، ويمكن القول بأن هذه الحقيقة هي جوهر الوعي الذي يتجاوز الشخصية الفردية، ذلك إذا كان علينا التعبير بطريقة اختزالية، وبمعنى آخر فالعقل المثلهم يحمل في جوهره ذاته كل ما يمكن أن يُعرَف مثلما يحمل شعاع واحد من الشمس الشمس بكاملها، وهو قابل للانعكاس على أى سطح عاكس، والله جل وعلا بذاته هو المعرفة البحتة سواء أكان ذلك من حيث حقيقته الأوتولوجية أم حقيقته فوق الأوتولوجية، والعقل المثلهم ما هو إلا شعاع مباشر وغير مباشر في آنٍ واحدٍ لهذه المعرفة المعصومة. ويعمل الذكاء في الإنسان تحت مستوى العقل المثلهم بين الأقطاب الأربعة المذكورة سابقًا، وذلك بناء على عملية بناء الشخصية الفردية individuation، والعقل الاستدلالي في القمة، وهو موضوعي لا يزال، إلا أنه غير مباشر وجدلي، وهو ما يبين الشخصانية في علاقتها بالذكاء بما هو، ثم تأتي الذاكرة، وهي موضوعية هي الأخرى ولكن

بطريقة أميل إلى الذاتية، ولا تناقض في ذلك بمعنى أن محتوياتها يُمكن ألا تزيد عن خبرات الفرد، أما عن الخيال فليس ذاكرة 'موضوعية' ذاتية، بقدر ما هو 'ذاتية' ما زالت في حيِّز الموضوعية، وأخيرًا يأتي الانفعال، وهو ذاتي بحت، ذلك من حيث إن تعيين حدود من هذا النوع أمر مشروع في مستوى يتصل فيه كل شيء بالآخر، فلا ننسى أن الانفعال أيضًا يُمكن أن يكون بطريقته نوعًا من التأهيل، حيث يُمكن أن يتفق مع غايته، ثم إن هناك إمكانية تدخل العنصر فوق الطبيعي، أى عنصر الحقيقة وبالتالي الموضوعية والكلية.

وعالم الانفعال هو عالم المتعارضات إلا أن محتواه الإيجابي هو المحبة، والغاية الروحية التي يتوخاها هي الله جل وعلا في صيغة الجمال والخير، فالجمال الرباني يُثير حب العروس لعروسه، في حين أن حب الخير يشاكل حب الطفل لأمه.

وتقترن الكراهية بالمحبة وليس بشيء آخر، فالكراهية قد تتولى وظيفة روحية، وهى وظيفة ثانوية وسلبية بلا شك ولكنها حقيقية، ويجرى على الألسن حديث عن كراهية الخطيئة ونبذ الدنيا حبا في الله جل وعلا، وقد كان مايستر إيكهارت يقول «اكره نفسك الخطاء»، وقال القديس برنار في تعريف التواضع الذى يُصبح المرء من جرائه «حقيرا في نظر نفسه».

وتشتمل المحبة على البهجة والأسى، سلبيًا وإيجابيًا، وأحدهما كالآخر، بحسب مرجعيتها الرمزية إلى المستقبل أو الماضي، ففي الحالة الأولى تتوقد البهجة بالثقة والأمل، وفي الحالة الثانية تهدأ وتأمل، وهى

سعادة اللطف والامتلاء والتملك، وكذلك الحزن قد يرجع إلى الماضي فإذا هو فردوس مفقود^{١١٠}، ولكنه يستطيع أيضًا أن يتقدم إلى المستقبل، فيكون حينئذ إلى الجمال الرباني، فردوس الأمومة وراءنا، وفردوس العذرية أمامنا.

ويرتبط الخوف بالغضب، فالمرء يخشى التشدد الرباني من الناحية الروحية، ويخشى في الدنيا الإغراء الذى يؤدى إليه، فالمرء يخشى الخطيئة لأنه يخشى الله جل وعلا، أما عن الغضب المقدس فإن زيف وفساد الدنيا هو الذى يثيره، ولكن هذا الغضب موجه قبل أى شئ آخر إلى الدنيا في نفوسنا، وضد ارتباط النفس بأشياء الحواس، وضد وجاهتها ومجدها الأرضي.

وقد أشار الغزالي إلى أن الذين يُحبون في الله جل جلاله يُحبون جارهم لأنه يحب الله جل وعلا، ويحبه الله سبحانه، ولا بد أيضًا أن يكرهوا في الله جل وعلا، فيكرهون لكرهته لله تعالى وكرهاته الله عز وجل له، ولكن ذلك الكره لا يشوبه أمر انفعالي، ويتبدى في سلوك منطقي تمامًا، ولا بد أن يكون كذلك، فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم «الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب»، وبناءً على ذلك وبدافع الإحسان تجاه الذات الخالدة في كل إنسان يقول الغزالي ما معناه «...وكما يكره المرء مسلمًا لأنه يعصى الله جل وعلا يجوز له أن يحب الشخص ذاته لأنه يؤمن بالله عز وجل...» ويستنتج أنه ليس

١١٠ وهذا النوع من الحزن غالبًا ما يظهر في الشعر الياباني الذى يستقى من المذهب البوذي عن الطبيعة الزائلة للأشياء.

هناك من يستحق الحب أو الكره في كل جوانبه، وهو إدانة واضحة للكره الانفعالي حيال الأفراد^{١١١}.

والحزن متصل تراثيًا بالتوبة و'منة الدموع'، فهو يتجه إلى الماضي، ويقابل الرغبات التي تتجه بطبيعتها إلى المستقبل، وتجزّ الروح نحو سراب لم يتحقق، ولا ينطبق ذلك بأى شكل على الحزن الانفعالي، وبعيدا عن كون الحزن مقابلا للرغبات فهو في خطر من أن يصير غاية في ذاته، فيقول المسلمون إن الحزن من عمل الشيطان، وهو أمر مفهوم، حيث إنه يحتل موضع الحقيقة واقعيًا، وموضع حب الله عز وجل^{١١٢}، ولكن لنعد إلى الحزن الروحي فقد جاء في الإنجيل «... طوبى للحرزاني لأنهم يتعزون...» متى ٥ : ٤، وجاء أيضًا «... طوباكم أيها الباكون الآن لأنكم ستضحكون...» لوقا ٦ : ٢١ كما جاء في المزامير «... الذين يزرعون بالدموع يحصدون بالابتهاج...» مز امير ١٢٦ : ٥) وحتى نفهم هذه الآيات حق الفهم لا بد أن نتحسب للطف والتواضع في الحزن على أنه مقابل للكبرياء والكرهية وأقرب إلى المحبة، ويجب أن نقدّر أن المشاعر النبيلة ترمز إلى سلوك فوق المستوى الانفعالي، ومن هذا المنظور يبدو الأسى بعيدا عن التعارض مع سكونية الحكماء وعدم إحساسهم بالألم سلوكا ذا 'وقار' روحي، وخاصة

١١١ لم يتردد المسيح عليه السلام في القول «إن كان أحد يأتي إلى ولا يبغض أباه وأمه وأمرأته وأولاده وإخوته وأخواته حتى نفسه أيضًا فلا يقدر أن يكون لي تلميذًا» ومن الواضح أنه لم يكن يفكر في أرواحهم الخالدة، وتبرهن على ذلك الكلمات الأخيرة التي تنكر كل أنوية، وكذلك كل كراهية بالمعنى المعتاد للكلمة.

١١٢ وقد قال القديس فرانسيس السالي بنفس هذه الروح «إن القديس الحزين قديس بأش

حقًا Un saint triste est un triste saint

خيميائية تستحضر جوهرنا في اتساق التأمل في الحى الدائم، فالوقار فيه فضائل الدموع، وهذه نقطة هامة، فهو أيضًا يستبعد الصلف والطيش والإسراف، ولو كان الحزن ضعفا لما وجدنا له أثرا فى الربوبية، ولكن إذا كانت له جوانب إيجابية فهو مرسوم فيها سلفاً، وليس هناك عناء فى الربوبية، ولكن فيها لطف وقور رحيم، وليس مقطوع الصلة بنعمة الدموع فى الإنسان.

أما عن البهجة، فهى الأمل والثقة والسلام والسعادة، ولها أيضًا صيغ ودرجات، وأكثرها سمو ما استقل عن الانفعال، ذلك دون أن نستبعد التلازمات الانفعالية طالما كانت متوافقة، فلا يصح الخلط بين المشاعر وهى وقائع طبيعية، وبين الانفعالية الزائدة أى استبدال المشاعر بالذكاء والحق، وقد يحدد الحق المشاعر ولكن ليس العكس، أما البهجة فهى مثل أثر أرضى للرضوان، ولكن فى حين أن الرضوان سعادة باطنية قائمة بذاتها فإن مشاعر البهجة لها أسباب برانية شأنها شأن كل المشاعر، وتعبر عن نفسها كخفيض لباقي المشاعر، والمشاعر فى المتون المقدسة مثل المحاور التى تمتد بين الإنسانى والربانى، وهكذا لا تستبعد أى مستوى، وتقول المزامير «أفرح وأبتهج بك. أرغم لاسمك أيها العلى» مزامير ٩: ٢. وتقول أيضًا «أنت جذبتنى من البطن. جعلتنى مطمئنا على ثدى أُمى» مزامير ٢٢: ٩. وتقول «لأنه به تفرح قلوبنا لأننا على اسمه القدوس اتكلنا» مزامير ٣٣: ٢١.

والمعرفة هى فيما وراء المشاعر، لكن المشاعر يُمكن أن تكون صيغا لمعرفة غير مباشرة، وبحسب موضوعية محتواها، ولا بد أن يكون

الأمر هكذا حيث إن المعرفة تتخلل كل شيء كما يتخلل الأثير كل ما في عالم الحس.

هناك كراهية الدنيا وهناك حب الله جل جلاله، ولكن هناك درجة تفوق كليهما، وهى درجة الحقيقة، واليقين باعتباره جانباً من المعرفة هو ما وراء نطاق المشاعر، ولكن له على المستوى الفردى عقب يجعلنا ننظر إليه كمشاعر، ويستطيع المرء أن يتحدث عن مشاعر الشك، لكن الشك ليس شيئاً فى ذاته بل هو مجرد الفراغ الذى يتركه غياب اليقين، وهذا الفراغ يُمهّد الطريق إلى نشأة الخطيئة.

ولا بد أن نميز فى اليقين صيغتين أو درجتين، هما يقين الحق، و يقين الوجود، وأولهما يرجع إلى حقّ ذى علاقة مباشرة بالعقل الاستدلالى، إلا أنه غير مباشر فى نسبته إلى التوحد، وثانيهما يرجع إلى التوحد، وليس من المنطقى أن نسعى إلى ملاحاة هذا اليقين بمقابلته بعناصر من يقين الظواهر أو الانفعال، وينطبق ذلك حتى على اليقين الأول المعصوم بنفس الدرجة، فسوف يكون الأمر كما لو كان 'العَرَضُ' يُريد أن يتجاوز مع 'الجوهر'، أو كما لو أن قطرة مياه تريد أن تُعلم المياه ذاتها ما تشتمل عليه، و يقين العقل المثلّم ينبع من حقيقة أنه يعرف، ولا يستطيع أحد أن يُضيف شيئاً إلى جوهره، أو أن ينقص منه مقدار ذرة.

ويتعالى العرفان على عالم العقل الاستدلالى، ويتعالى قبل ذلك على المشاعر، وينبع ذلك تعالى من وظيفة العقل المثلّم 'الطبيعية بشكل فوق طبيعى' أى من تأمل وجه الحق الدائم، وتأمل النفس التى هى

الحقيقة الواقعة، والوعى والسعادة ما هما إلا قطرات من تلك البهجة تسقط على عالمنا المصنوع من التبلورات المتشظية العابرة، كي يُصبح حبا وسعادة للمخلوقات الأرضية، والرغبة والطموح في تجاوز المشاعر سلوكٌ مناقضٌ للحقيقة والتأمل، بالإضافة إلى أن احتقار المشاعر هو أمر عاطفي، فالانفعالية الباردة لا تزيد حدسية عن نقيضها الهاجئ، ومن التناقض أن يرغب المرء في الهروب من الفردية داخل سياق فردى، وليس في الميتافيزيقا حقد ولا طموح، فكل شيء يُوضع في موضعه بالاتساق مع مشيئة 'مهندس الكون الأعظم'. والتساؤل ليس معرفة أنفسنا بقدر ما هو معرفة الله عز وجل، ولا معنى للتساؤل الأول إلا في علاقته بالثاني، وإذا كانت عبارة «من عرف نفسه فقد عرف ربه» عبارة صحيحة، فذلك لأن الموجود الأسمى يختزل الظواهر إلى جذورها الكلية.

مُلاحَظَاتٌ عَلَى رَمِيزَةِ سَاعَةِ الرَّمْلِ

إن أكثر الآراء شيوعاً عن ساعة الرمل هو أنها ترمز إلى الزمن والموت، والحق أن الرمل الذي ينساب مع الوقت ليحسب فترة الدوام يُوحى بالجانب الحتمى الذى لا رجعة فيه، وتيار الزمن الذى لا يُوقفه شىء، والجبرية التى لا يُمكن لأحد أن يُبطل مفعولها، ثم إن خمول الرمال وتثاقلها يُثير صورة لاشيئية العوارض الأرضية، وتوقف الحركة يذكر بتوقف القلب والحياة.

وتستمد رمزية ساعة الرمل معنى رمزياً آخر من منظور مختلف يعتمد على شكلها ذاته، فالغرفتان اللتان تتكون منها ترمزان إلى الأعلى والأسفل، أو إلى السماء والأرض^{١١٣}، وتمثل حركة الرمال بينها قطب الجاذبية إلى الأسفل، وهو الاتجاه الوحيد الذى يسمح به المنسوب الفيزيائى، ولكن الحقيقة هى وجود قطبين، أحدهما سماوى، والآخر أرضى، وكان يلزم أن يُعبّر عن القطب السماوى بحركة للرمل من أسفل إلى أعلى، إلا أن ذلك مستحيل فيزيائياً، وما يُرمز إليها بالفعل هو قلب وضع الساعة، وهو حركة لازمة تمثل الغاية من وجود الشىء بأكمله، والحق أننا لو تكلمنا من المنظور الروحى فإن الحركة نحو الأعلى هى دائماً 'انقلاب'، لأن الروح تدير ظهرها إلى

١١٣ وهناك أحد أنواع الطبل فى العالم الإسلامى تتميز بنفس شكل ساعة الرمل، يطلقون على أحد جوانبها الأرض، وعلى الآخر السماء. كما توجد فى الشرق الأقصى طبله بغشائين مرسوم على جانبيها علامة مشتقة من علامة ابن يانغ الصينية التى تتكون من شكلين متماثلين بألوان عكسية، تحوى كل منهما على نقطة فى وسطها بلون أرضية الأخرى.

الدنيا التي تجبسها وتشتتها من ناحية، ومن الناحية الأخرى لأنها تقلب حركة إرادتها أو اتجاه عشقها^{١١٤}.

ويوحى اصطلاح 'قطب الجاذبية' في هذا المقام بصورة مركزين مغناطيسيين، أحدهما علوى والآخر سفلى، وقد يسمح هذا بظهور اعتراض مؤداه أن السماء والأرض فضاءان وليستا نقطتين، والجواب على ذلك هو أن الأعلى والأسفل أو الباطن والظاهر بالتمديد يحتويان على جانبين في الوقت نفسه أحدهما اختزالى والآخر امتدادى، فالدنيا تجذب كمرکز مغناطيسى، ولكنها في الوقت ذاته تمتد متنوعة ومشتتة، كما أن 'ملكوت الله' يجذب كالمغناطيس، ولكنه في الوقت ذاته يمتد في لانهائية ومتواسع، وما يُقابل فراغ 'الدنيا' أو ما يُناقض ذلك الفراغ هو نقطة 'الروح' أو 'الطريق المستقيم'، وما يُقابل فراغ 'الروح' أو 'ملكوت الله' الذى فى داخلك هو نقطة 'الدنيا' والخطيئة والتقلصات الشيطانية أو الانفعالية^{١١٥} وليس هناك نقطة وصل بين الدنيا بما هى وبين السماء بما هى، فالدنيا سوف تبدو من السماء كعنق زجاجة أو كسجن، والعكس كذلك صحيح، والأمـر

١١٤ وتعبّر الخيمة المخروطية عند بدو الهنود الحمر فى أمريكا الشالية عن الرمزية ذاتها، فتمتد أطراف أعمدة الخيمة عند هنود التيبى بعد تقاطعها بمسافة ملحوظة لتكون مخروطاً مقلوباً، وهو ما يعبر عن البعد السماوى، والنقطة التى تلتقى عندها الأعمدة ليست بعيدة الشبه عن العقدة التى لا تحل أو الماتهة التى لا تهدى، ويعتبرها الهنود برزخاً تهرب منه النفس إلى العالم الآخر.

١١٥ «وتشهد المتون المقدسة والإيمان والحقيقة على أن خطيئة المخلوق ليست إلا انصرافه عن الحق الذى لا يتغير، لينتجه إلى الخير المتغير، أى للقول بأن المخلوق ينصرف عن الكلى الكامل وينتجه إلى الجزئى الناقص، وغالباً ما يكون توجهه إلى ذاته» (Theologia Germanica, II)

هكذا على الأقل في مستوى البدائل الأخلاقية، ويحدث في الخيمياء التأملية فيما وراء هذا المستوى لقاء مباشر بين النقطتين النقيضتين في الفراغين أو بين عرضيتهما لو جاز القول بفضل الشفافية الميتافيزيقية للأشياء، إلا أن المقابلة تنتهى عند هذه النقطة ولا يبق سوى اختلاف الدرجة أو الصيغة أو التجلي. ومن الواضح أن الجمال الأرضي لا يمكن أن يرتبط بالخطيئة، فهو تجلٍّ للجمال السماوي كما تبرهن عليه الفنون الشعائرية وتناسق الطبيعة البرية.

وقوة ضغط الخطيئة هي الظل المعكوس لجاذبية الخير في اتجاه 'الطريق المستقيم'، كما أن الشتات الانفعالي هو الظل المعكوس للفيض الباطني نحو اللانهائي. والغرفة السفلية في ساعة الرمل مجبولة على القصور الذاتي أو التثاقل بالجزع أو التطير، في حين يُمثل 'انقلاب ساعة الرمل' اختيار قطب جاذبية دون الآخر، أو هو يُمثل تغيير الاتجاه، وهو عزاء للروح الجرّعة، أو توهج للروح الحاملة. والحقيقة الروحانية تعني سكون 'المحرك الذي لا يتحرك' وحياة 'النار المركزية'، وهذا ما تعبر عنه ترنيمة سليمان عليه السلام «أنام.. في طمانينة تسكني».

وهناك علاقة تشاكل بين 'الأعلى' و'الداخل' من ناحية وبين 'الأسفل' و'الخارج' من ناحية أخرى، فما يبطن يتجلي بالفيض والصعود أو بعكسه من الهبوط حسب الظروف المتوفرة ومقاماتها، والشئ نفسه قائم على علاقته بين 'الظاهريّة' و'الانحطاط'، والكلمات هنا مستخدمة بمعناها الكوني. فعندما رحل المسيح والسيدة العذراء عليها السلام من الدنيا فإنها قد 'صعدا'، وسوف يأتي المسيح عليه السلام 'بالنزول'

إلى الأرض، ونحن نتحدث عن 'نزول' الوحي، وعن 'الصعود' إلى السماء، والارتفاع يُوحى بالمتاهة بين الإنسان والله جل وعلا، ذلك أن العبد في 'الأسفل' والسيد في 'الأعلى'، وفي حين أن الباطنية ترمز إلى الذاتية والذات، فهي اللب أو الجوهر، فإن الظاهرية هي القوقعة أو الشكل.

والميل نحو الأعلى يعني أيضًا الحياة نحو الباطن، فالباطن يتجلى على أساس عدمية معينة للظاهر، أو على أساس 'تركيز' عقلي أو أخلاقي. و'الطريق المستقيم' هو في الأصل تضحية بالاستغناء أو العدم، ولكنه أيضًا من ناحية أعمق يعني بركة العدم. وتذكر في هذا المقام التشابه بين الموت mors والحب amor، فالموت كالحب من حيث إن كليهما تسليم للنفس، والحب كريم مثل الموت، وكل منهما نموذج أو صورة معكوسة من الآخر في مرآة. والإنسان 'يموت في الدنيا' ولكن 'الدنيا تموت في الإنسان' أيضًا لو عثر على سر 'الطريق المستقيم' فامتلكه الطريق، فالطريق المستقيم إذن هو بذرة السماء، وهو الذي يفتح على الكمال الأسمى^{١١٦}.

١١٦ يقول جل وعلا ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (سورة الشرح ٦) وهو بمثابة إشارة أخرى إلى 'الطريق المستقيم'، ويؤكد ذلك بداية السورة ذاتها بهذه الكلمات ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ (سورة الشرح ١) وهذا وصف مباشر للباطن، كما أن هناك آيات أخرى في القرآن الحكيم تشير إلى الرمزية ذاتها ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ (سورة الرحمن ١٩-٢٠) ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا﴾ (سورة الفرقان ٥٣) وفي كتاب عزرا غير القانوني جاء «...وقد لجعل البحر في باح واسع حتى يكون عميقا وعظيما، ولكن تصور أن يكون المدخل إليه ضيقا مثل جدول فن ذا الذي يستطيع أن يذهب إلى البحر كي ينظر إليه، وإذا لم يمر من الباب الضيق فكيف يتأني له أن يصل إلى الشاسع؟ ... ثم إن الطرق إلى هذا العالم ضاقت (بعد سقوط آدم

وتجلى بهجة 'الطريق المستقيم' حين تتبدى لا كزقاق مظلم بل كمرکز
للحظة الحاضرة، أى مثل نقطة وصل بين الدنيا أو الحياة و'البعد
الساوى'، فالمرکز هو النقطة المباركة التى موضعها أسفل المحور
الربانى، والحاضر هو اللحظة المباركة التى تعيدنا إلى أصلنا الربانى،
وذلك كما تتبدى بصرياً فى عنق ساعة الرمل، فذلك الانقباض
الظاهر فى المكان والزمن، والذى يبدو تواقاً إلى اصطحابنا إلى
العدم، يفتح فى حقيقته على 'مكان جديد' و'زمن جديد'، ويقلب
بذلك المكان الذى يُحيط بنا ويحدنا، والزمن الذى يجتاحنا ويلتهمنا،
فيصير المكان فينا ولسنا فيه، ويصير الزمن نهراً حلزونياً يفيض عن
مرکز ساكن لا يتحرك.

وتفرغ غرفة لمتلى الأخرى فى ساعة الرمل وهذا تصوير دقيق
للاختيار الروحى، وهو اختيار بالغ الوضوح لأنه 'لا يقدر أحد
أن يخدم سيدين'، والحق أن طبائع الأمور أحياناً ما تسمح باقتران
عناصر تبدو من ظاهرها متناقضة فى سياق السلوك الروحى، حيث
يجوز لشخص غنى فى مظهره أن يكون 'فقير الروح'، ولكن يستحيل
أن نضع مرکز وجودنا فى أنفسنا على مستويين لا يتماهيان فى الوقت
ذاته.

وهناك جانب آخر فى رمزية ساعة الرمل، وهو كونى بطبيعته،
فحركة انسياب حبات الرمل يُمكن أن تناظر تفتح تجليات كافة

وامتلأت بالأسف والعناء... بعد أن كانت طرق العالم القديم رجة آمنة، وكانت تمر ثماراً
(لا تموت) (II Esra, 3-5, 12-13)

الإمكانات المحتملة التي تتضمنها دورة التجليات، وبمجرد نفاد تلك الإمكانات تتوقف الحركة وتنتهي الدورة^{١١٧}. ويصدق ذلك أيضًا على الدورة الربانية الكبرى التي تنتهي بعد محافل من الدورات الصغرى بقيام الساعة، وهي إعادة امتصاص التجليات فيما لا يتجلى، ويشير 'مطر' الرمال بمعنى ما إلى عملية استهلاك كل الإمكانات، ويرمز أيضًا على العكس من ذلك إلى عودتها واندماجها في البعد الرباني أو النيرفاني.

والنظرية المفتاح في مسألة ساعة الرمل هي أن الله عز وجل واحد، والرقم واحد هو أصغر الأرقام كميًا، ويبدو كما لو كان نفيًا للكم، ويكون بذلك أشد الأرقام فقرًا، أى قربًا إلى الذات العلية، أما فيما وراء الأرقام وفي مرتبة المبادئ فإن الواحدية تتفق مع المطلق، وبالتالي مع اللانهائي، ولا نهائية الأرقام تعكس اللانهائية الربانية بطريقتها. وكافة الصفات الإيجابية التي نتعرف عليها في الدنيا محدودة، وبشكل ما معكوسة أيضًا، وتبدو كما لو كانت نقاط جواهر تتجلى فيما وراء وعينا الأرضي، و'الطريق المستقيم' هو مقابلة ومشابهة وغموض ونور وموت وحياة في آن واحد.

وساعة الرمل توحى بتقسيم الوقائع الدنيوية أو مراتب الظواهر التي تشكل تلك الوقائع في حيزين، أى إن التمايزات الرئيسة بين النسبي

١١٧ نلاحظ في بداية عمل ساعة الرمل أن انسياب الرمل لا يكاد يبين، وعندما تقترب نهاية الساعة الزمنية تصبح الحركة أسرع فأسرع، وهذه الظاهرة تناظر تمامًا ما يحدث في نهاية تجليات الدورة الكونية.

والمطلق أو الظاهري والباطني أو الأرضي والسمائي يجوز أن تتخذ الأشكال التالية، فيمكن أولاً أن نُحْطَّ تمايزاً بين المادى المنظور والعالم غير المادى اللامنظور، وهذا هو بشكل عام منظور الشامانية، والتي تعتبر القوى الحيوية امتداداً للقوى الربانية.

والتمايز الثانى يرسم خط التقسيم بين العالم والله جل وعلا فيما وراء المجال الحيوى، وعلى أعتاب المجال الملائكى، وتمثل الملائكة من هذا المنظور جوانب من الذات الربانية^{١١٨}.

والطريق الثالث لتمييز البعدين الأكبرين للكون هى رسم الخط بين مجمل عوالم المادة والحيوية والملائكية من ناحية وبين عالم الملائكة العلويون والعالم الربانى من ناحية أخرى^{١١٩}. وتحتوى الروح الربانية التى تجلّى فى مركز الكون على قلب العقل Heart-Intellect فى العالم، بما فيه الملائكة العلين الذين يقومون بوظائفه الجوهرية، والروح هى وجه الله جل وعلا فى التفاته إلى الدنيا. وقد تبنت أديان التوحيد السامية هذا المنظور إلى حد ما برغم اختلاف وجهات النظر بينها فى سياقات كونية ولاهوتية أخرى. وروح الله تعالى هى السر الأعظم الذى يمتنع القرآن عن تعريفه^{١٢٠}، وقد قيل عنها أحياناً إنها مخلوقة

١١٨ وحينما يخفى الجوهر فى الواقع عن الأنظار، وليس على المستويات الأخرى، ينتج عن ذلك 'عبادة الملائكة' أو التعدد بمعناه الشائع.

١١٩ وقد تنتج التعددية أيضاً من هذا البعد، والحق أنها كانت دائماً تستمد أصولها من التمايز المذكور، إلا أنه يجب أن نتذكر أن الملائكة العلين يستمدون أصولهم من الصفات الربانية أو 'الأسماء الحسنى' أى فى الكجونة ذاتها، ولذلك لا يمكن للمرء أن يعزو إليهم مرتبة ميتافيزيقية واضحة المعالم للانحراف التعددى كما يتم تناوله.

١٢٠ و'الروح' هو الملاك الأعظم من كل الباقيين مجملهم فى المفهوم اليهودى 'روح إلهيم'.

وأحياناً أخرى إنها غير مخلوقة وهى 'الكلمة Logos' أو كلمة الكتاب والمثال الأصلي لكل وحى، وتضم ديانا بודהا وامتداداته ووظائفه كما تجسد فى بوديهساتفا.

وهناك منظور رابع وهو منظور ميتافيزيقى يُمثل وجهة النظر الجوهرية الثابتة للسامية وللتوحيد الفيشنوى معاً، ويظهر فيه الفارق بين التجلى ومبدئه والخلقة وخالقها والدنيا والله جل شأنه، ثم يظهر تمايز بين الصفات والذات الربانيتين.

والمنظور الخامس والأخير هو الذى تتخذه الفيدانتية الشيفوية، والذى يُميز بين مايا وبين براهما آتما فتتضمن مايا بُعد الخلق الربانى، ولكن براهما آتما مطلقٌ فحسب، إلا أن آتما تتضمن فى الوقت ذاته المطلق المحض، إلى جانب المطلق الذى يتزيا بالنسبية أى بارابراهما 'الأسمى' وأبارا براهما 'غير الاسمى'.

والعقل الإنسانى قادر على التمييز بين الأمور التالية، بين المادى المرئى من ناحية واللامادى اللامرئى من ناحية أخرى، وبين الشكلى من المادة أو النفس أو الروح من ناحية والاشكلى من الملائكة وما يتجذر فيما هو ربانى من ناحية أخرى، وبين ما هو على المحيط ممتد بين الكون الحيوى والكون الملائكى من ناحية وبين المركزى فى تجلى الروح الربانية بوظائفها الملائكية الرئيسة وجذورها قبل الكونية من ناحية أخرى، والوجود المخلوق من ناحية والوجود الخالق وجوهه الذى هو غيب فيما وراء الوجود من ناحية أخرى، وأخيراً بين النسبية الكونى منها وما قبل الكونى من ناحية والمطلق من ناحية أخرى.

إلا أن هناك أيضًا حالتين من الالتمايز تبدو إحداهما في المنظور من أسفل، وتبدو الأخرى في النظر من أعلى، أما الأولى فتتبين في الاعتقاد بأن كل شيء هو الله جل شأنه، ونكون نحن بذلك أجزاء منه جل شأنه وتعالى عن ذلك، ويكون ذلك شِرْكًا ما لم يُعَوَّض النقص في ذلك المنظور بتكلمته بالالتمايز المتعالى كما تفعل الشامانية، وليس كما تقول التعددية الفلسفية. وأما حالة الالتمايز الثانية فلا شيء سوى آتما في الأطروحة الفيديانتية، والتي لا تستثنى التمايزات إطلاقاً حين تتدخل حتمًا، وهي كذلك الأطروحة الصوفية التي تقول إن الله جل شأنه هو الظاهر^{١٢١}. وكذلك نجد التعاليم ذاتها في مذهب ماهايانا الذى يقول بأن سامسارا هي نيرفانا ونيرفانا هي سامسارا، فالوجود مظهر لما وراء الوجود، أى مظهر 'للخلاء والعدم'، وهذا هو السبب الذى يجعل كل وعى يحتوى فى جوهره على طريق لتحسس الخلاء أو اللانهاى، الذى هو بركة وسعادة. وتصور حركة الرمال فى ساعة الرمل تفسيراً لكل من الحقيقتين موضوع الحديث، إلا أن الحقيقة واحدة كما تتشابه حبات الرمال، ولا يربو التمايز عن اختلاف مواضع النظر، مما يجعل بينهما شيئاً من تباين غير متناسب، فهو اختلاف أحادى بما أن أحد حدوده هو الوجود أبداً حتى لو بدا 'باطنيًا' بالنسبة إلى ظاهرية الحدود الأخرى.

١٢١ وتسمح هذه النظرية للسيد المسيح عليه السلام بأن يُعرّف نفسه بأنه 'واحد من تلك الصفات' رابطاً بذلك بين ذاته وبين الربانية.

مَسْأَلَةُ الْمُؤَهَّلَاتِ

إن من الطبيعي ومن المفهوم أن يتطلب كل تطُّع طموح تأهيلا مكافئا لحجمه طالما كان يحفز الإنسان للتفوق على ذاته، فاكتمال الأهلية التي تتناسب مع العرفان لا يتطلب مؤهلات العقل المثلهم فحسب مثل القدرة على التمييز والنفاذية والاستيعاب، ولكنه يتطلب أيضًا تأهيلا أخلاقيًا هو الميل إلى الداخل والذي يعنى كل الفضائل الأساسية، ولا وجود في الجوانية الملبوسة للصوفيين على سبيل المثال لما يرفع من شأن العقل المثلهم على المطلب الأخلاقي، والحق أن العكس هو الصحيح، والقاعدة العامة هي أن التأمل الجوانى فى محيط الفضائل يعلو على الذكاء المميز خارجها.

وربما كان ما يلى استنتاجا غير متوقع، إن ما يعمل على إغلاق العقول فى وجه الجوانية الذكية ليس قصور العقل المثلهم الذى نجده بالفعل فى قلب أكثر الجوانيات حماسة بقدر ما هو نوع من الرغبة فى عدم الفهم، يتمخض عن الفردية والتعلق بـدنيا الأشكال التى ارتبط بها المرء، والعامل الآخر الذى ينطبق على غالبية الحالات هو الميل الانفعالى إلى الظاهرية وإلى الأعمال التى تبعث على التشتت، وينبع من ذلك بدوره إلهام غريزى خاطئ بالمحافظة على النفس، وما هى 'قومية الإنسان' الذى لا يرغب فى قبول 'موضوعية زائدة عن الحد' إذا كان يُمكن التعبير عنها على هذه الشاكلة الدارجة، وكل تلك الميول مرتبطة بمعهود العادات التى تسود وسطاً معيناً نتيجة الاحتياج إلى

الراحة النفسية، والرغبة في الاطمئنان وتحقيق التوازن السهل^{١٢٢}، إلا أن هناك نقطة أخرى وهى أن الله جل شأنه لم يفطر كل الناس على التعقل المثلهم، والأفضل أن يكون المرء قديسا جاهلا غير موهوب بالذكاء عن أن يكون مينا فيزيقيًا لا يُشق له غبار في الجدل لكنه يفتقر إلى القداسة، وما نحتاج إلى تأكيده هنا باختصار هو أن جنس الإنسان لا ينقسم إلى معسكرين أحدهما مؤهل للوعى والآخر غير مؤهل له، ثم إن المسألة ليست في الافتقار إلى التأهيل فحسب، وسواء أكان ذلك عرضيًا أم جوهريًا فهو ما يمكن أن يُغلق باب العرفان أمام المرء، فإذا كان على المرء أن يُميز بين الناس تمييزًا جوهريًا فهو التمييز ما بين الدنيوى والروحي منهم.

ويمدنا أرسطوطاليس بمثال كلاسيكى في المؤهلات المقصورة على العقل المثلهم، والتي أصبحت للسبب ذاته أحادية البعد ومحدودة بالضرورة حتى في مستواه من العبقرية، إذ إن التعقل المثلهم يستلزم التأمل والاستبطان، ففي حالة الاستاجيين Stagirites اليونانيين نجد

١٢٢ منذ أن اغتصبت الحسية الصريحة لعصر النهضة التي تتذبذب ما بين البرود والشهوانية وظيفية الذكاء، بتجيدها للإبداع والأهواء الانفعالية فقد تخلت طرائق الحياة وعاداتها لما كان يعرف سلفا بالعالم المسيحى، فهناك على سبيل المثال من يتلذذ بتجديد الانفعالية الحركية حقيقة كانت أم وهما التي تميز بها 'قديسوننا' حتى إن أحدهم يذهب إلى إضفاء تلك الصفة على المسيح عليه السلام ذاته، وهناك من المسيحيين 'المثقفين' من لا يتورع عن وصف نفسه بأنه 'وطنى متعصب لدرجة متوحشة'، وكما لو لم يكن العذر الوحيد في تلك التصريحات الساخرة غير المسئولة هو عدم الوعي، فهذه هى الطريقة المثل في توليت الدين والتأمر عليه في عين الآخرين الذين لا تروق لهم تلك الأفكار غير الموضوعية التي تتميز بدرجة من العرفان الذكى، والتي تُعدُّ مكروهة في دوائر معينة، ويحسن بالمرء أن يجتنب التعرض لذلك النوع من جنون النشوة ونتائجها المحتومة.

أن الذكاء عندهم نافذ ومستبطن ولكن ميولهم الإرادية متجهة إلى الظاهر، حتى إنها تسير في ركاب عبادة الكون الشائعة بين معظم اليونانيين، وهذا ما دعا القديس توما للموافقة على الأطروحة الدينية التي تقول 'بطبيعية' الذكاء، وقد وصفت هكذا لأنها لم تأت في الوحي ولا هي من الأسراريات، واختزل الذكاء إلى الفكر الاستدلالي المستنير بالإيمان، وقد اعتبر الإيمان فقط من قبيل 'ما فوق الطبيعي'، ولم يستثن القديس توما التعقل المثلهم فقد كان يستحيل عليه ذلك، ولكنه أغلق في وجهه كل النوايا والغايات التي تدخل في نطاق الحدود العقائدية والاستدلالية، وهنا نجد حالة تناقض من التأمل الاستبطاني المسلح بمنطق براني.

ونجد على التقيض من ذلك غير واحد من المتأملين على طريقة الخاط بين الشرق والغرب يقول كلاما فارغا في مجال الميتافيزيقا لأن مؤهلاته أخلاقية فحسب وليست عقلية مُلْهِمة، أي إنه يستبطن ولا يُميز، وأحد الأحوال التي تصيب الدين بالوهن ظاهرة لها ثقلها وليست مغرضة بحال، ألا وهي أن الأديان ذاتها تبدو في شكل يروق تصرّحا للنفوس التي تسيطر عليها الإرادة، ولا يبقى ضمينا سوى القليل لفائدة النفوس المتأملة، والسبب في ذلك واضح وهو أن الدين لا بد وأن يكون مفهوما لعناصر النفس التي يشترك فيها الكافة، ولا بد له إذن من التحسب للعوامل المقيّدة من قبيل الانفعال والفردية والصورية، بما فيها الترجسية التي تسم كافة الجماهير الإنسانية.^{١٢٣}

١٢٣ «كل ما هو وطني ملكا»، وكل ما هو ملكا لا نظير له، وبديع الجمال، وأسمى من كل

ويجوز القول بدون أى سوء استخدام للغة إن الحق ليس تقيًا ولا هو غير تقي، ولكن التقوى هى النقاء وعدم الانحياز وليست الإشارات والمحاذير الانفعالية التى فرضت عليها، فلا نفع للحق فى فضائل الإنسان ولكن الإنسان يحتاج إلى الفضائل حتى يتمثل الحق، والفضائل من ناحيتها لا تبدو منتفعة بتلك المفروضات التى تعبر عن الحق بشكل غير مباشر، ولكن النبات والحيوان أيضًا يفعلان ذلك بمجرد وجودهما. وحتى تكون التقوى إنسانية حقًا وفعالة فلا بد من إدماجها فى المعايير الإنسانية، وذلك بناءً على خلافتنا على ما بين السماء والأرض، فإذا كانت الفضيلة ميزة للإنسان لا للحيوان فلا بد أن تكون إنسانية بمعنى أن تنتمى إلى معرفة بالله جل شأنه وإرادة تتجه إليه جل وعلا، والإيمان هو الذى يمنح الفضيلة عصارتها الحيوية من المطلقة والانهائية، والإنسان فى المركز من كل شىء، فلا بد من أن يكون امتدادا للرب.

وتحملنا مسألة التأهيل الأخلاقى إلى مناقشة مسألة معنى الأخلاقية ذاتها، وهو معنى التمييز بين 'الخير' و'الشر'. وبغض النظر عن كل ما سمعنا حول هذه المسألة فإننا نقول ما يلى، إن ما يعتبر خيرًا فى الظروف المعتادة هو أولاً ما يتسق مع التوجه إلى الله عز وجل، وثانيًا ما يتسق مع التوازن الكونى، وثالثًا ما يؤدي إلى نتائج إيجابية فى مصير الإنسان النهائى، وإن ما يعتبر شرا هو ما لا يتسق مع التوجه

شىء، وافعل ما هو طيب، شريطة أن تقر بطيبة ما يفعله الجمهور!

إلى الله جل شأنه، ولا مع التوازن الكوني، ولا يؤدي سوى إلى نتائج وخيمة تتهدد مصيره. وهذه حقائق ملهوسة وليست قima انفعالية ولا ردود أفعال غير موضوعية.

ثم إن معنى ما هو خير وما هو شر يمكن أن يُشتق من حقيقة أن السماء قد حضت على شيء ونهت عن آخر، ولن يكون هناك جدوى من الحديث عن توازن كوني أو توجه رباني إلى فقيه أشعري أو حنبلي، والذي يُمثل له الشرع أسبقية على كافة الدوافع الممكنة، وإلى درجة أن تتخذ التفسيرات الميتافيزيقية ما يقرب من مظاهر الشرك، ولكن الأخلاقية الفلسفية ترى أن منطق الأمور هو الذي يُملئ مشاعر الخير والشر^{١٢٤}، فعالم بلا أخلاق لن يكون سوى بيمارستان مجانين، والمرء بلا أخلاق سيكون وحشاً، وذلك ما يُبرر الأخلاقية الفلسفية وما جرت به من المشاعر التي تتصدى للتفسير، رغم أن أساس تلك الأخلاقية الدينية البحتة لا يتناسب مع طبيعة الإنسان الكلية، والخطأ الأعظم للأخلاقين العلانيين هو قطع الصلة بين الناس وبين جوهرهم الشعائري، وهكذا يعملون على خنق الأخلاقية ذاتها، أو على الأقل خنق الأخلاقية الباطنة، فالإنسان يستطيع دائماً أن يخترع المبررات النفعية الزائفة ويدّعي التوازنات الزائفة، وكل مجتمع من المجرمين له قانونه الأخلاقي، في حين أنه يُحافظ على حد أدنى من الأخلاق الحقيقية.

١٢٤ إذا لم يكن الوعي الأخلاقي حقيقة طبيعية عند الإنسان فلن يكون هناك ما يمكن أن يسمى بالجنون الأخلاقي، وهو قصور يعترى الناس الذين يتبدى ذكاؤهم في كل شيء آخر.

وللأخلاق مصدران، هما الشريعة المنزلة وصوت الضمير، والشريعة الموسوية في الوصايا العشر على سبيل المثال تضع نصب عينها التوجه الرباني والتوازن للذين تحدثنا عنها سلفاً، وعلى شكل تلاؤم يناسب عالماً مخصوصاً، في حين أن الضمير يأخذ في حسابه مصالح جاره المشروعة ومصالح المجتمع بشكل طبيعي، كما يضع في اعتباره مصالح نفسه أمام الله جل وعلا، وهو في الوقت ذاته محدد بالشريعة، وقائم على حقيقة أن 'الآخر' ما هو إلا 'أنا'، وأن 'أنا' ما هي إلا 'أنا الآخر'، وهي حقيقة تثر بأن يتحلى المرء بعدم التحيز والكرم، وما هو أحرر أصولية من ذلك أن الإنسان لا يحمل أسباب وجوده في ذاته كحقيقة ثابتة، وأن شأنه شأن العالم كله في الاعتماد على غاية تحدد مصائر كل شيء، وهي معيار كل شيء ولا مهرب لنا منها، ويمكن لنا أن نقرب من تلك الغاية كي نصل إلى السعادة أو نبتعد عنها كي نصل إلى الشقاء^{١٢٥}.

ولدينا أخلاقية داخلية وأخرى خارجية، والأولى تتعلق بالقوانين الباطنة الفطرية، التي وُهِبَت ملكة النظر إلى طبيعة الإنسان القدسية، وكذلك النظر إلى توازن المجتمع^{١٢٦}، وتعلق الثانية بقوانين مخصوصة تُراعَى بالاتساق مع الأحوال الموضوعية والذاتية لمجتمع إنساني

١٢٥ «... الحق أقول لكم: بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتي هؤلاء الأصاغر فبي فعلتم... الحق أقول لكم: بما أنكم لم تفعلوه بأحد هؤلاء الأصاغر فبي لم تفعلوا...» متى ٢٥: ٤٥-٤٠ ويشهد المسيح عليه السلام في هذه الكلمات على التعرف على كل نفس بالله جل وعلا، ووحداية النفس التي تسكن في كل ذاتية.

١٢٦ «فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضاً بهم لأن هذا هو ناموس والأنبياء» متى ٧: ١٢ .

ترائي، وتنطوى الأخلاقية الباطنة أو الجوهرية على الفضائل، أما الأخلاقية الظاهرة فهي الوحيدة التي تتصف بالنسبية وتتعلق بالسلوك والفعل، ويؤدي اضطراب السلوك والأعمال في ذاتها واصطلامها مع القيم الباطنة إلى أن تتمخض لنا عن الأخلاقية^{١٢٧} وتثمر النفاق، ومن الواضح أن التأهيل الأخلاقي يرجع إلى الفضائل لا إلى أعمال من هذا القبيل.

ويعتمد المبدآن العظيمان أحدهما على الآخر، وأحدهما رأسى والآخر ألقى فلا يستطيع المرء التوجه إلى الله جل شأنه دون أن يتسق مع التوازن الكوني، ولا يستطيع أن يُحقق التوازن الكوني دون أن يتوجه إلى الله سبحانه، ومن هنا تأتي الوصيتان العظيمتان حب الله عز وجل وحب الجار، واللذان نجد فيما بينهما 'الناموس والأنبياء'. ولو تعلقت فوارق صغيرة ذات طبيعة شهوية أو انفعالية بفكرتي 'الخير' و'الشر' لكان ذلك ناتجا عن طبيعة ذاتية تدور حول مصلحة النفس عند الإنسان، وينطبق الأمر نفسه على فكرة 'الأنا' وكثير من الأفكار الأصولية الأخرى الكامنة في باطن الإنسان على شاكلة فكرة 'الخطيئة'. وليست الذاتية الطبيعية عند الإنسان من قبيل اللهو الفارغ، فهي تحسب لمواقف حقيقية فالتوجه إلى الله جل شأنه قائم، كما تحسب للاتزان الكوني، وكلاهما حق في صالحنا، وإذا لم يكونا كذلك فلن يُصبح في التراث معنى للثواب والعقاب في العالم الآخر،

^{١٢٧} وتعتبر الغربية عند فيفيكاندا بفكرتها العبية عن 'الخلاص الأنوي' (Egoistic Salvation) المثال النمطي للأخلاقية، وفيها طبيعة الشرك بعنادها في تضخيم مبدإ نسي كان منسياً لقلة نفعه، والمبالغة الشائنة في طرحه كغاية في ذاته.

كما أن فكرة 'الواجب' تعكس في ذاتيتها حقيقة موضوعية، ألا وهي الضرورة التي تجعل إنساناً ذا إرادة حرة ينضوى فيما يتطلبه الاتزان الكوني بشكل مباشر أو غير مباشر، فالمجتمع يحتاج إلى محاربين، ولا بد للحارب من أن يكون مخلصاً لتكليفه طالما فرض عليه كأمر واجب، في حين أن عليه مراعاة البعد الأعظم وهو التوجه إلى الله جل شأنه، فعليه أن يقتل، وعليه أن يكون كريماً حين يسمح الموقف أو حين يتطلب الأمر، ونقول مرة أخرى إن معنى أن يكون المرء نبيلاً هو أن يُضحى بمصلحته الشخصية من أجل الحق، وبالتالي من أجل 'الواجب' الذي يُحدده الحق، ولدينا أيضاً فكرة 'الشرف'، وهي فكرة أكثر عرضية من سابقتها ولكنها حقيقية بالقدر نفسه، فالنبيل هو الاتساق الطبيعي للإرادة والمعقولة الطبيعية مع متطلبات التوازن والتوجه وهو أن يرى المرء الأمور 'من أعلى' ودون أى انحناء، في حين أن الشرف هو الالتزام الاجتماعي بعدم خيانة ذلك السلوك، وعدم خيانة الثقة التي وضعت فينا بواقع تميزنا، وهذا هو المعنى في التعبير الفرنسي ^{١٢٨} noblesse oblige.

وتبقى مشكلة أن ينعكس قطبا الأخلاق الروحي والاجتماعي، أو الباطن والظاهر، في مستويات مختلفة في الوقت ذاته وبشكل يسبب افتراق أحدهما عن الآخر، وفي هذه الحالة تكون المصلحة العليا هي

١٢٨ «إذا كان المرء سليلاً لأسرة نبيلة فلا بد أن يعلم أولاده أن الناس محبوبون على احترامهم باستحقاق آبائهم للاحترام، ويتوقعون أن يجدوا آثاراً لذلك الاستحقاق في أبنائهم، والاحترام الذي يستحق بال ميلاد ليس بلا مبرر noblesse oblige...» بيير مارك جاستون، دوق ليفي Maximes et Reflexions sur differents sujet de morale et de politique.

صاحبة الأولوية، ولا يحتاج الأمر إلى القول بأن الأخلاقية ليست آلية عمية، وإذا أصبحت كذلك كنا نتحدث عن المواضعة والنفاق أو الأخلاقيات الانفعالية، وليس غيرها.

ومن الطبيعي أن يشعر المرء بالرضا حين يُنجز أمرًا يتسق مع المعايير الكلية^{١٢٩}، وأن هذا الشعور سوف يصير عادة يتعودها، وأخيرًا سوف تشكل له المواقف التي استشكلت عليه ذاكرة أخلاقية وبعدها مميزا لحياته الأخلاقية. وليس لذلك علاقة بالعرفان ولكنه لا يتعارض معه، فالحالان غير متكافئين، وفي كل الأحوال حين يتحدث المرء عن 'نوم العادلين من الناس' فليست تلك عبارة فارغة^{١٣٠}.

وتشير الأخلاقية عند سقراط إلى القانون المنزل، لا من حيث مبدؤها، بل من حيث إنها من وظائف العقل المثلهم، وتلك الطبيعة الفيزيائية للأخلاق السقراطية لا تسمح بأى شكل بظهور الأخلاقيات العلبانية، وما يجعل هذا الاستنتاج محتوما هو إشارته لوظيفة العقل المثلهم، وعند سقراط أن الأخلاق هي علم الخير وأن تتكون عند المرء فكرة صحيحة عنه مثل الفكرة عن العدل. والخير يُماثل الفائدة الشاملة، وهذا هو مصيرنا الروحي، فمن يُقيم ذاته على الخير لن يعدم أجره، فإن الله عز وجل هو الخير، ويشدد سقراط على فضيلة

١٢٩ ويصف قانون مانو كل عمل بمشاعر تعود إلى الصفات الكونية أو الميول الثلاثة النير أو المتعالي سائقا، والنارى أو الأفقى راجاس، والمظلم أو المتدنى تاماس.

١٣٠ وهنا إشارة إلى الرسول الذى قدم إلى المدينة فوجد عمر بن الخطاب رضى الله عنه نائما تحت شجرة فقال «حكمت فعدلت فأمنت فنمت يا عمر».

الطاعة فالعدالة الأرضية للسلطة قد تكبو، ولكنها مقدسة بموجب القانون الأزلي، والذي يُمثله الإنسان الحكيم، أما موقف سقراط من الأسرارية الأخروية فعلى شاكلة موقف كونفوشيوس فيقول «إن ما يضمن السعادة في الحياة الأخرى هو الاتساق مع المعايير الكلية، وهذا الاتساق له الأولوية على تفهم أحوال الآخرة».

وهناك مبدأ أخلاقي آخر في فكرة دارما أى القانون الكوني وريتا rita بمعنى الحتمية أو الميل السلوكي، وكارما karma أى السلوك أو الفعل، فبفضل دارما يتصرف كل شيء بالاتساق مع طبيعته، وربما كانت فكرة ريتا rita أكثر بعدا منها عن المبدأ، ولكنها تعبر عن الفعل بما هو وبما فيه شعائر العبادة، ذلك بالرغم من أن دارما وريتا مترادفتان في سياقات أخرى. وكارما تقوم على دارما حسب اتساقها أو عدمه مع النظام الكوني الرباني، فيتمخض عن كارما مصيرا محددًا في العود الأبدي. وخرق معايير القانون هو 'الخطيئة بابا papa' والإثم الذي يُصاحب فعل الخطيئة هو 'الشر دوشا dosha'، ولا بد للشر من تمييز ما لا علاقة له بالأخلاق amoral نير دارما nirdharma عن 'اللاأخلاق immoral' أدارما vadharma كما أن ما هو 'فوق طبيعي' ليس 'نقيضا للطبيعي' بل هو طبيعي في مراتب أعلى من الوجود، وهكذا نمد المنطق الداخلي 'الطبيعي' على الكون غير المنظور، فما لا علاقة له بالأخلاق ليس لأخلاقيًا، ولكنه أمر أخلاقي في مستوى متعال من الوجود، حيث هو أكثر اتساعا مما يُسمى أخلاقيًا في مستوى الوجود المادى وربما كان نقيضا له. وأيًا كان الأمر فالهندوسية تشدد على

أن تنجز الأعمال بصرف النظر عن 'ثمارها' نيسخاما كارما niskhama karma وهذه هي وجهة النظر النقية والجوهرية للأخلاقية باعتبارها مشاركة غير مشروطة في التوازن الكوني والتوجه إلى الله جل شأنه، فالوعى 'بالواجب' الإنساني قد توارى هنا وراء التزام ليس نابعا من أنفسنا بل فياضا من الجمال الرباني ببساطة.

وتفيد تلك الأمثال في الانتباه إلى أن الأخلاقية ليست مقصورة في أصولها على السامية كما قيل اتفاقا أو اختلافا معها؛ إلا أن العقلية السامية هي الأشد غلوا في الأخلاقية على وجه التحديد؛ في حين يميل الآريون إلى اختزال الحق إلى مستوى الأخلاقية، ونقول بالمقاربة إن ذلك هو السبب في أن الآسيوى سوف يرفض لأول وهلة حضور موعظة عن تعاليم متسامية عن الوحي السامى، وعلى العكس كان ذلك هو السبب في فشل الأوروبيين المستشرقين في فهم الأفلاطونية؛ وقد يكون ذلك بقصور إرادتهم عن الفهم.

ولا تشتمل المؤهلات الأخلاقية على ميل باطنى لاتخاذ سلوك انتهازى آلى؛ بل هي الميل إلى الاتساق مع القانون الكونى على كافة المستويات؛ والتضحية بالواجبات أو المصالح الأدنى لتلك الواجبات مفروضة من قبل التزام أعظم بالاتساق مع الهيكل الروحى للقيم.

وفما يتصل بمسألة المؤهلات القائمة على العقل المثلهم فلا بد من التشديد على أن التعالى النظرى أو العملى عن عالم الرسوم في العرفان ليس من قبيل الرفاهية الناتجة عن الادعاء والكران؛ فكل شكل أيًا

كانت قيمته به شيء محدود يُصبح بموجبه قصيراً من جانب أو آخره، فإذا كان من الواضح أن الأديان بمنظورها المعين وعقائدها أمر لا غنى عنه، فلا يقل عن ذلك صدق القول بأنه ليس هناك دين كامل الأوصاف من نواحيه الشككية، فبمجرد أن تنزل الكلمة السماوية على البعد الإنساني تصبح كونا إنسانياً من حيث شكلها، «فكل الأنواع لازمة كي يتشكل العالم»، وعدم الكمال الظاهري في أشكال الدين فداء لحقيقتها، ويتيح لها أن تنغرس في تربة الإنسان على طول الزمان. وحيث إن العرفان يعنى فكرة الوحدة الجوانية للأديان فقد تفيد بعض الملاحظات في سياق حديثنا عن المسكونية ecumenism وعن مشكلة الصبوة من دين إلى آخره، فهناك مسكونية زائفة وقُل ما تُقل عنها في انفعالها وغموضها، وهى تنفى المذهب من كافة النواحي والغايات، فتصالح خصمين لا يتحقق عندها إلا بخنقتها معاً، والمؤكد أنها أفضل طرق الوصول إلى السلام، فالمسكونية الحقّة يُمكن أن تتحقق على مستويين، فإما أن تتعلق بالتفاهم بين الأديان بناءً على مصالحها المشتركة في مواجهة خطر يهددها جميعاً، أو تلجأ إلى الحكمة التى تستطيع تمييز الحق الأوحد من وراء حُجُب الأشكال المختلفة، والتفاهم الأول ضرورى وعاجل، وقد يكون سهلاً لو أن الجدل المطروح كان واضحاً وواقعياً^{١٣١}، أما التفاهم الثانى فلا يُمكن أن يُفرض، ولكنه مطلوب فى القطاعات القادرة على الثبات وممارسة النفوذ، وكل ذلك

١٣١ وبالرغم من أن ذلك لا يتعلق مباشرة بمسألة المسكونية فسوف يكون من اللازم أن نحرر من العرات الوطنية والحضارية التى تلوث الأديان وتزيف العلاقات بين الجماعات العرقية والثقافية.

لا علاقة له 'بالحوارات' التي يُمكن ألا تكون سوى ادعاء أو خيانة،
والتي ليست سوى 'مونولوجات' أمام مرآة^{١٣٢}.

أما مسألة الصبوة من دين لآخر فهناك عدة دوافع ممكنة لا بد من
التحسب لها، وسوف نتجاوز عن تلك الدوافع التي تُعد شاذة،
فالدافع الأول هو نقص الحيوية والكفاءة في أصل الدين كما في حالة
صبوة الوثنيين إلى المسيحية والإسلام، والدافع الثاني هو الاعتقاد
بأن عقيدة الدين الجديد أحق من عقيدة الدين القديم، أو أنه الحق
الأوحد، ولو أننا قبلنا بالبرانية، وهو ما نفعل صادقين، فإن إمكانية
الصبوة المخلصة أمر غير مستبعد، والدافع الثالث هو دافع تجريبي،
فقد يحدث أن يملك رجل فاطر الهمة إشعاعا من ملاذ مقدس لولى من
دين غير دينه، أو أن يغمره عبق روحى مما يسميه المسلمون 'بالبركة'،
وهذا هو بالضبط ما يُبرر التبشير لكل الأمم، بشرط أن يكون التبشير
مخلصا لوجه الله جل وعلا، ومستقلا عن كل قيم الدين الأوتوقراطية.
والحق أن الطراز النفسى للدين يروق للجماعات عرقية دون أخرى،
إلا أنه يُخاطب كل الناس بطريقة معينة من حيث المبدأ على الأقل،
وهذا يبين مرة أخرى تبريرا لمشروعية التبشير لكل الناس، وبالرغم
من أن الصبوة المثلث أو الصبوة الوحيدة المشروعة هى تلك التي ترفع

١٣٢ إن الموضوعية التي تتعلق بمنظور الشعوب الأخرى وطرائقها الروحية غالبا ما تنبثق عن
عدم تمييز فلسفى أو عن ميول انفعالية، وفي هذه الحالة لا تكون جذيرة بالثناء، والحق أن
المرء يمكن أن يسأل عما إذا كانت الموضوعية بمعنى الكلمة الكامل هى المعنية في هذا الأمر،
فالقديس المسيحي الذي يصارع المسلمين هو أقرب إلى القداسة الإسلامية من الفيلسوف
الذى يتقبل كل شيء ولا يفعل شيئا.

الروح من حال الشتات الدنيوى إلى حال الحمية الروحية فى نهاية المطاف، وأحياناً تتفق تلك الصبوة مع تغير الدين. ويقدم لنا التاريخ كثرة من تلك الأمثلة، وسيكون من الخطل طرح صلاحية الدين القديم للنقاش، فهناك مصائر على ذلك المستوى لا يسهل خضوعها للتحليل سواء أكان ذلك لأسباب لاهوتية أم لأسباب تتعلق بوجهة نظر التساوى المبذوى للأنظمة التراثية.

ولنعد بعد ذلك الاستطراد إلى مسألة الجانب الشكى المحدود ببرانيته فى ظاهرة الدين، فحقيقة أن كل دين هو كلٌّ فى ذاته لا تحوّل دون تعرضه فى بعض نواحيه لشيء من التشظى، فالله جل وعلا وحده هو الكلّ مطلقاً، فهو فيما وراء الصور، وسوف يقول المسيحيون إن رسولهم عليه السلام ربانى ولدته عذراء دون الوقوع فى الخطيئة الأولى فظل عذرياً أبداً، فى حين أن رسول الإسلام كان إنساناً ثم إنه كان تاجراً وتزوج كثيرات وكان محارباً أيضاً^{١٣٣}، وسوف يقول المسلمون من ناحيتهم إن رسالتهم هى الحق المطلق حيث إنها قائمة على مطلقية الله عز شأنه، وعلى الطبيعة الجوهرية لا العرضية للإنسان، والذى اكتمل ذكؤه، وكان لذلك قادراً على تحرى الموضوعية والمعرفة المتعالية والإرادة الحرة القادرة على التحرر والخلاص، فى حين أن الرسالة

١٣٣ إلا أن الإنسان الذى يجرى تعريفه بهذه الصفات وحدها لا يمكن أن يكون قد اكتملها من لا شيء، ثم إنه صار فى فترة بسيطة أعظم أباطرة التاريخ، وصاحب دين قام بذاته طوال ألف وخمسةة عام تقريباً على ربع المسكونة، وتبرهن النتائج الأرضية والروحية لأعماله صلى الله عليه وسلم على أنه لم يكن هناك من سبب يجدر أن يكون هذا الإنسان من أجله غير ما كان، فى حين أن كل غاية المسيحية هى إثبات ربانية رسول المسيحية عليه السلام.

المسيحية نسبة لقيامها على نسبتين، أى تجسد الرب الذى نشأ عنه التثليث، والطبيعة الخطاة للإنسان الذى ضاقت به سبل التوبة. وكما يرى المسلمون أن صفة المطلقية فى رسالتهم برهان على الجوهر المتعالى لرسولهم، والذى يُضفى على كل فعل سمة ربانية، يلجأ المسيحيون إلى منطق عكسى فيرون فى ربانية رسولهم ضمانا لكمال رسالته، والتي تتضمن الحكمة الكلية ذاتها^{١٣٤}، فيرى المسيحي كل شيء فى ضوء ربوبية المسيح عليه السلام، فأى شأن للذكاء فى وجود المعجزة؟ أما المسلم فسوف يرى كل شيء فى نور الحق المطلق، فما شأن الخوارق فى وجود البرهان؟^{١٣٥} ويقول ابن عربى «إن العرفان هو دين القلب»، ولن يكون لذلك معنى لو كان الأمر يتعلق بالفلسفة أو الشعر، ولكنه سوف يعنى كل شيء عندما يُعنى المرء بالحقيقة فوق الطبيعية التى أصبحت بعيدة المنال فى حال شتات الإنسان فى الطبيعة.

وتجده الروحانية المسيحية فى أعم تعبير لها، وهو ما لا يمنع ظهور صيغ أخرى منها وإحالات أخرى إليها، إلى أن كمال التضحية كان فى سبيل كمال الخير الأسمى، وهو اللقاء بين الحب القدسى للخطاة

١٣٤ عندما تنعكس الشمس بكامل بهائها وضياؤها على مرآة فسوف يقول المسيحي إنها الشمس، فى حين أن المسلم سيقول إنها مرآة، وقد وحد المسيح عليه السلام المنظورين معا، فقال: «الحق أقول لكم قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن» (يوحنا ٨: ٥٨ «لماذا تدعونى صالحا») مرقس ١٠: ١٨، ومن التعسف اختزال هذين الجانبين ببساطة إلى فروق بين طبيعته عليه السلام.

١٣٥ وقد كان لليهود قبل المسلمين وجهة النظر ذاتها، فقد تجلّى الرب على جبل سيناء فى العلّيقة المشتعلة كى يعلن عن وحدانيته المطلقة دون أية شروط، وكتبته أو توراته رسالة لكل الزمان لا لفترة معينة فحسب، وليس هناك معجزة تدحض تلك الحقائق الأساسية.

مع الحب المنقذ للخلص، في حين تتجه الروحانية الإسلامية في نهاية المطاف وبغض النظر عن الخصوصيات الفقهية إلى أعلى تركيز ممكن لأحق حقيقة كاملة، وهو تركيز توحيدى يصهر الذكاء والإرادة، ويوحد القوة والحق الذى يشتمل على الجمال والحب^{١٣٦}.

وتبدو وجهتا نظر الدينين وكأنهما لا تصالح بينهما، ولكن ذلك راجع إلى جهلنا بالرابعة التى توحدهما فحسب ولم تتناولها الكلمات فى التعبير، وليستا بأكثر تناقضا من نقطتين على محيط دائرة واحدة وقد تظهر بينهما الفروق والتعارضات حين لا نرى الدائرة التى توحدهما والتى هى حقيقتها الأولى وجوهرهما الأول، أما فيما يتعلق بالنقائص البرانية للدينين أى تلك العناصر التى تبدو إما متشظية أو مبالغاً فيها، فنرى أنها نابعة من جوهر كامل وعدم كمالها يُشكل عدم كمال الأشياء المصنوعة من الذهب والتى تظل رغم ذلك ذهباً ثميناً، وهى صورة تبسيطة إلى حد ما، ولكنها قادرة على الإيجاء بالحقائق التى يستحيل التعبير عنها فى كلمات قلائل.

وقد تصدت الجوانية لكشف النسبية التى تبدو فى المطلقة أو المطلقية التى تظهر فى النسبية، فمطلقية شكل معين تكشف عن حدوده لو نظرنا إليه من أعلى، فى حين أن العرضية الوجودية لظاهرة ما تكشف على العكس من ذلك عن المطلقية الجوهرية، حتى إن العنصر الدينى الواحد يتبوأ مطلقية مختلفة بعد أن يفقد شكله التى أضفاها عليه

١٣٦ وإذا كنا نذكر موقف الإسلام فيما سلف من المقارنات تألياً لموقف المسيحية، فليس ذلك لأن الإسلام تلا المسيحية فحسب ولكن أيضاً لأنه يمثل العنصر الجديد، وقبل كل الاعتبارات لأن الفارئ الأوروبى نادراً ما ينتبه إلى وجهة النظر الإسلامية.

المنظور البراني، أو بالأحرى يكشف عن المثال الأول الذي هو منه مجرد تجلٍّ، والكتاب المقدس يبدو مطلقاً في فرضه على المسيحيين باعتباره كلمة الله جل وعلا الوحيدة، لكن المنظور الجواني للأمر يُتيح لنا أن نكشف حدود تلك الشمولية من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكننا من تمييز المطلقية في هذا الكتاب ذاته لكلمة الرب بما هي، وهي الكلمة التي تمتح منها كل أشكال الوحي.^{١٣٧}

وربما لم يكن من قبيل التزيد أن نُصرَّ على توضيح المعنى المزدوج في فكرة الأخلاق، أي التمييز بين ما هو خير في الشريعة وما هو خير في الفضيلة، فالاثنان لا يتفقان أحياناً، فمن الممكن أن يُطيع إنسان منحط قانون الشرع بمجرد قبول ضوابط بسيطة، في حين أن الإنسان النبيل قد يضطر إلى مخالفة قانون منها بدافع الفضيلة، وأن يُقدم الشفقة على الواجب مثلاً.^{١٣٨} فأصول الأخلاقية القانونية أو الموضوعية كامنة في وحي بعينه، وكذلك في وقائع الوجود الاجتماعي، في حين أن الأخلاقية الباطنة الذاتية على العكس من ذلك تمتح من جوهر ديني أو من العقل المثلهم كما هي عند سقراط، وحين نتحدث عن المؤهلات

١٣٧ قال أحد القبايل للكتاب أن التوراة تحتوي على عدد معين من الحروف، ويمكن أن تولف هذه الحروف بطرق شتى فتصبح إنجيلاً أو أي كتاب مقدس آخر، ولكن يستحيل أن نضيف سفراً آخر للتوراة، فعدد الحروف الساوية لا بد وأن يظل واحداً.

١٣٨ أو أن يقدم الواجب الروحي على الواجب الاجتماعي إذا اضطر لذلك، فيقول الإنجيل «أكرم أباك وأهلك»، ولكنه يقول أيضاً «إن كان أحد يأني إلى ولا ييغض أباه وأمه وأمراته وأولاده وإخوته وأخواته حتى نفسه أيضاً فلا يقدر أن يكون لي تلميذاً» (لوقا ١٤ : ٢٦ ، وفي سياق آخر يقول «من أحب أباه أو أمه أكثر مني فلا يستحقني») متى ١٠ : ٣٧ .

الأخلاقية فنحن نعني تلك الأخلاقية الباطنة.

وإذا كانت المؤهلات الحدسية هي التمييز القادر على النفاذ من الظاهر إلى الباطن ومن الصور إلى الجوهر ومن النتيجة إلى السبب، فإن الإيمان هو النزوع من 'المفهوم عن الشيء' إلى 'الشيء ذاته'، أو من المعرفة إلى الوجود، ونقول نزوعاً لا نفاذاً حيث إن ذلك رهين بالوسائل الروحية واللفظ الرباني. فالإيمان هو المؤهل الروحي في الحدود التي تتسم بصفات محيطية وجزئية، وينضوى في الحق الذي يؤدي إلى الخلاص والنجاة، ويتعرف على تكليفه من خلال ذلك المعنى.

ومن المهم ألا نخلط بين المؤهلات الأخلاقية والصفات الجزئية أو الهامشية من قبيل الأمانة أو الشجاعة، والتي إن فصلناها في حد ذاتها فلن تكون نبلاً أصولياً يفرضه الإيمان، فالنبل الحق يشتمل على كل الفضائل الجوهرية، والتي تبدأ بعدم التحيز للنفس وبالكرم تجاه الآخرين، ويحركها الحق الذي يؤدي إلى الخلاص والنجاة، فهذه الفضائل تنفتح للفيض الرباني فتكتسب منه بعداً فوق طبعي، فالإيمان يستلزم الفضائل وينشرها في الوقت ذاته في الأرض، فالنبل الطبيعي المتسق مع التوازن الكوني يصبح روحانياً بالإيمان فيستجيب للتوجه الرباني.

وهناك طاعة الله جل وعلا فهو واضع الناموس، وحب الله جل جلاله فهو الحب، والمعرفة بالله عز وجل فهو الحق، والجوانية تتضمن البعدين الأخيرين دون استثناء الأول، والذي لا يتمي إليهما

بما هو، حيث إن سلوك الطاعة لا يستلزم سوى الانصياع للقانون، وسوف تبدو في الحالة الأولى فحسب حالة تعارض في العلاقة، في حين تتوازي أو تتشارك العلاقة بين الجوانب العامة في المحبة والجوانب المخصوصة في الحب والعرفان معاً، فالمحبة الإنسانية صدى متشح بالحب الرباني، والمعرفة الإنسانية مشاركة في المعرفة الربانية من بعض الجوانب، وتبدو الصيغتان في الوقت ذاته كما لو كانتا انعكاساً أو استطالة للتعالي والفيض، وهذا يبين كيف أن أسى تأهيل روحى يمكن في قدرة المرء على تجاوز ذاته أمام وجه الرب، ولا قيمة لهذه القدرة دون لطف الله عز وجل، لكن اللطف الرباني يتطلب تلك القدرة كما يستلزم الرحيق كأساً.

عَنْ حُبِّ اللَّهِ تَعَالَى

تثير فكرة 'حب الله جل جلاله' صورة انفعال يتوجه إلى شخص إنسانى، وتبدو هذه الصورة نقيضة للصفات الربانية فى لا تشكُّله وتعالیه سبحانه وللصفات الروحية فوق الطبيعية للحب التأملی، ولكن الحقيقة أنه لا تناقض بينهما، وذلك أولاً لأن الله جل وعلا يتجلى عند الإنسان بجانبه الإنسانى حسب احتیاج الإنسان ودون أن يقصر ذاته عز وجل على ذلك الجانب، وثانياً لأن الروحانية من حيث إنها إنسانية تتضمن العنصر الفعال للنفس أيًا كانت المكانة أو الوظيفة التى تُعزى إليها، ولكن لو تجاوزنا تلك الأنسنة للربانى التى تتميز بالعدل والرحمة معا وتجاوزنا كذلك تشقيق الوعى الإنسانى للنفس فسوف نرى أن 'حب الله عز وجل' فى ذاته لا تحدده حدود فيما يتعلق بالغاية، ولا انفعالية فيه فيما يتعلق بالذات، وهو يتعلق فى نهاية المطاف باختيارنا 'البعد الداخلى' فىنا اتساقاً مع كلمات الإنجيل «ملكوت الله داخلکم».

والمسألة فى الأساس هى الاختيار ما بين 'الظاهر' و'الباطن'، أو بين الدنيا والله جل وعلا^{١٣٩}، والبعد الظاهر ما هو إلا عالم الكثرة والتشتت والفناء، كما أنه بالتلازم عالم المحدودية والأنوية و'قسوة القلب'، أما 'البعد الباطن' فهو على العكس من ذلك عالم التوحيد

١٣٩ أو النير فانما، فما بهم ليس الشخصية بل المطلقة، والانهائية، والخلاص.

والخلود، كما أنه بالتلازم عالم الاتساع المطلق والانفراج الروحي و'ذوبان القلب'، ويبدو حب الله عز شأنه في هذا السياق 'مثل الصبوة' أو مثل تغير أساسى فى التوجه أو الميل أو هو انقلاب الحركة سابقة عليه، والتي بالرغم من طبيعتها فإنها أميل للخطأ بموجب طبيعتنا الأصلية، ثم لا بد من تجديدها دوما حتى يُصبح حب الله جل جلاله طبيعة ثانية فينا، فقرة الأنا متربصة أبداً، والحركة نحو الباطن لها مذاق الانفصال عن الظاهر أو على الأقل عن الاتصال بعالم الظواهر.

وسواء أكان الإنسان الذى 'يحب الله جل جلاله' توحيدياً أم بوذياً فهو الذى يستكين إلى «جَوَانِيهِ» أو يتوجه إليه، ولا يفتأ فى سكون جوانيته التأملية يتوجه إلى 'وجوده' فى كدحه نحو مركزه. والسكينة الروحية هنا نقيض لحركة الظواهر البرانية التى لا تنتهى، فى حين أن الحركة الروحية المتعالية نقيض للقصور الذاتى للروح الساقطة و'قسوة القلب' التى يجب أن تعالج 'بالطف' و'الحب'، ودواؤها كل ما يُلطف ويُحوّل ويتعالى على الأنا.

إن حب الله جل وعلا لا يعنى فقط أن يهجر المرء البعد البرانى بما هو ويتعد عن الأمور التى تُجلى تلك البرانية بشكل مباشر، بل يعنى أيضاً وجوب محبته لذلك البعد البرانى كمرآة لجَوَانِيهِ، ويعنى أيضاً محبته لأمر دون غيرها أى تلك الأمور التى تُجلى جوانيه برانيّاً، بمعنى أن حب الله جل شأنه يجب أن ينعكس بشكل غير مباشر على الأمور التى هى رمزها وآلهته، والتى يجوز القول بأنها استطالة أو

تمدد من الداخل إلى الخارج، ومما يؤكد من مشروعية هذا الانعكاس أنه ما من شيء على الحقيقة إلا في الله جل جلاله، والبرانية هي أحد تجلياته سبحانه فحسب، وهكذا يميل التأمل من حيث المبدأ إلى الوحدة في عذرية الطبيعة الفردوسية بعيدا عن الحضر ولهو بالتكاثر، فإذا عنَّ لأحد أن يلومه لأنه يجب أن يحب الناس وأعمال الإنسان فالجواب أن حبه للطبيعة والوحدة سوف يجعله بالضرورة محبا لصحبة الروحانيين من الناس وشهود أعمال المعمار الشعائري التي أبدعتها يد الإنسان، فمن بين أعماله يتصف الحرم والملاذ والحلوة بالربانية، كما لو كانت الطبيعة العذراء بكل ما فيها من انعكاسات قد تجلت في إطار فن الإنسان، لترتفع به إلى المستوى الرباني، وكما لو كانت الطبيعة والفن هما البداية والنهاية متعارضين بشكل متكامل، مثل الفردوس الأرضي وأورشليم السماوية، فكل يعكس بطريقته الباطن على الظاهر، ويلعب دوره في انصهار ظاهر النفس في باطنها. إن رمزية جمال الطبيعة والفن الشعائري لا تقدم لنا أمراً يمكن أن يُختزل إلى مجرد 'عزاء ملموس' كما يعتقد اللاهوتيون بلا شك، فهذه الفكرة الأخلاقية في الواقع ظاهرية وسطحية من حيث إنها تفشل تماماً في الوفاء بالشفافية الميتافيزيقية للظاهرة، ولا شأن لها إلا بالذاتية الانفعالية^{١٤٠}، فالصور الأرضية للإلهام الرباني تشتمل على ما يربو كثيراً عن مجرد الرضا الانفعالي، ففيها شيء من المثالات

١٤٠ ولا يفسر قبول العنامة في الفن، أي حرمانه من كل شفافية أو كيمياء سوى عدم الكفاءة المدهش في تلك الفكرة الخرقاء في فنون النهضة والباروك، ناهيك عن الزيغ المعاصر، وهو الشكلاية الجهنمية الحقبة التي لا تنتمي إليها حتى أفكار على شاكلة 'العزاء الملموس'.

الربانية الأولى التي تجسدها بالصدق والجمال، فهي تعمل على حث 'استبطان الظاهر'، باستظهار الباطن، وترسم وظيفة الوحي وآية الله التي 'تنزل' حتى 'تعالى'، وتتوحد حتى تتوحد، وتتأمن حتى تتأله.***

إن 'المحب لله جل جلاله' لا يتمالك إلا أن يحب مرآة السماء بشكل غريزي وهي من الطبيعة العذراء، رغم أن حبه لا يقتصر عليها، فهو يحب المعمار الشعائري أيضًا كما ذكرنا، ويجب صحة الأولياء، أي الذين تتجه ميولهم إلى الداخل، والذين تجذروا بقوة في البعد الباطن الذي هو رباني أصلا.

ويجتمع في الحب الزوجي في الأحوال والمعايير الطبيعية عناصر 'الطبيعة العذراء' و'الملاذ المقدس' و'الصحة الروحية'، إذ إن الإنسان ذاته يجمع بين هذه العناصر، وإذا كانت ممارسة الجنس مكروهة نظرًا لبرانيتها، أو لظاهريتها، فهي أيضًا يمكن أن تنضوي في 'حب الله جل جلاله' بفضل باطنيتها التي تنتمي إلى الإنسان بما هو، وإلى الاتحاد بما هو، والإسلام يدعو إلى الثانية في حين أن المسيحية تدعو إلى الأولى.

والطبيعة البكر هي فن الله جل شأنه، وينبع الفن الشعائري من النبع الرباني ذاته، والعزلة هي باب الاستبطان، والصحة الروحية هي

١٤١ وهو ما يسميه الهندوس ساتسانجا، وهي كلمة لها معنى 'الارتباط بالمبدأ المتعالى' سات.
١٤٢ وهذا ما يجعل الزواج في الإسلام 'نصف الدين'، وإذا كان الزواج في المسيحية قد صار 'سرا مقدسًا' فليس ذلك باعتبار الإنجاب لحسب، ولكنه من الناحية الأكثر جوانية باعتبار الحب بذاته، والذي هو سماوي في جوهره، ويغلب بطبيعته بفضيلة التوجه إلى الداخل كما تشير إليها فكرة 'الله محبة'.

العزلة الجماعية والتي تتوجه إلى الداخل، وهذا يعنى أن السلوك الروحى هو مجرد تحديد أو تحامل مخصوص، فدائمًا ما يتحقق على مستوى يبدو نقيضًا لها، وهو ما يعنى أن كل قرية أو مدينة هي امتداد لملاذ مقدس، ويجدر بها أن تبقى على ذلك، وأن كل جماعة إنسانية هي في الأصل تجمع روحي طبعي، وعليها بالتالى أن تحقق 'العزلة الجماعية' بأن تكون آلة للتوجه إلى الداخل^{١٤٣}.

ومن المهم أيضًا أن نفرق بين صفة الاستبطان لظاهرة برانية بذاتها وبين الطريقة الاستبطانية لكل الأمور، فالأولى منها موضوعية والأخرى ذاتية، ولكن لا يؤثر أحد المنظورين على صحة الآخر بحال، والحق أن ادعاء أن كل الأمور تتساوى في القيمة على أساس أن 'الروح' فحسب هي ما يهم هو أكثر الادعاءات بطلانًا، فهو بمثابة القول بأن صفات الأشياء قائمة على أسباب غير كافية ولا فعالة، والحقيقة أننا لا بد أن نختار بقدر الإمكان تلك الأشياء والأمور التى تتسق مع حب الله عز وجل، ومن ثم نحقق ذلك الحب، وهى المرحلة الثانية فى سياق أى مما كلفتنا به مصائرنا، فالإنسان قادر دوماً على التعرف على التكامل والاندماج بالتمييز اللازم، حتى يصل إلى اللاتمايز المتعالى، وتصبح اللامبالاة دون ذلك الأساس مجرد فوضى أو غفلة أو نفاقاً أو حتى كبراً، ويحق للمرء أن يفضل سلوكيات الإنسان العادى بما فيها من انجذاب ونفور طبيعيين.

١٤٣ وهذا هو ما يسعى الإسلام إلى تحقيقه بجعل كل رجل فقيهاً وكل منزل مسجداً وإدماج كل الوجود الاجتماعى فى الدين دون السماح بتدخل العناصر الدنيوية البحتة.

وتنضوى مسألة 'حب الجار' في مسألة 'حب الله جل وعلا' بمعنى أن الأولى هي المظهر الخارجى للثانية، أى إن الإحسان بين الناس يتبع سبيل 'البعد الباطنى' في أداء 'البعد الظاهرى'، وتعود الأهمية القصوى لذلك الإحسان إلى الثمام بين 'الله سبحانه في القلب' و'الله جل شأنه في الدنيا' ومن ضرورة التوازن بين الظاهر والباطن، أى إن المرء لا يملك الدخول إلى البعد الباطنى بالأنانية، ولكي يعلو المرء على ذاته حتى يلتق الله جل جلاله فعليه أن يرى ذاته وأن يرى الله بشكل معين في الآخرين، كما أن السعى إلى أن يرى المرء ذاته في الآخرين باسم الحق الأسمى يُسهم بقوة في الاستبطان التأملى، وفي حالة غياب الآخرين كالناسك مثلاً فإن أنا المتأمل تصبح هي الأنا بما هي، وتشتمل من واقع ذلك على كل الفردانيات الأخرى، وفي نجاتها نجاة لكل المؤمنين، كما لو كانت سمرا ينثر بركاته الخفية كهطر الندى. ويمكن أن نلخص ما فات في هذه العجالة فهناك برانية ذات جوانية نسبية، وتلك هي الأنا، والتي قوامها الصور والرغبات، وهي تشاكل الدنيا التي تنطبع عليها، كما أن هناك أيضاً جوانية ذات برانية نسبية وتشتمل على كل ما في الدنيا مما يعكس الباطن، والأنا ذاتها تعتبر 'القلب' الذاتى للشخصية الفردية، وهي 'الظاهرة الباطنة' من حيث إنها تقسو وتتصلب وتستغرق في الدنيا، إلا أنها تصبح 'الباطنية الظاهرة' حين تلين استجابة للجذب الربانى حيث تضرب جذورها.

ويرتبط حب الله جل وعلا بالإيمان، فبدون نزاهة الإيمان لا يُصبح الحب حقيقة، وهناك طرق شتى للتركيز حتى الكبر يتضمن تركيزاً

ولكن لا سبيل إلى الاستبطان الروحي دون العنصر الموضوعي والعقل المثلهم.

ويرتبط الاستبطان بالتمييز الميتافيزيقي وبفكرة المطلق والالانهائي، والأفضل أن نتوقف عند هذه الفكرة، حتى لا نسقط في فخ أسوأ ألف مرة من التشتت عند المؤمن العادي، فلا يحو أدران الأناية في عزلة النفس سوى الحق الذي يُعادل الأنا بكميائه التأملية، عندما يستشعر منه مذاق الموت متسقا مع بدهية «إن من يتمسك بحياته سيفقدها» فحب الله Amor Dei هو في الوقت ذاته الموت في الله Mors Deo والتشابه بين الحب والموت لا يُصبح حقيقياً إلا في وجود الله جل جلاله.

لقد كان 'الطيب والنساء والصلاة' موضوعات لحب الرسول صلى الله عليه وسلم، وهي مثال على أن 'سحر الروح' قد يعمل بالتشبيه، فالنساء يجمعن بين الطبيعة العذراء والملاذ الروحي والصحة الروحية، وهن أحب ما للرجل، ويمثلن أيضاً الرحمة الباطنة في الظاهرية القاحلة، ويكتسبن بهذه الصفة وظيفة شبه ربانية^{١٤٤}، وأما الطيب فيمثل الصفات التي لا شكل لها، مثلما تفعل الموسيقى، وقد نسميها موسيقى الصمت، ويعنى ذلك أن هناك إلى جانب الشكليات المنعكسة للباطن انعكاسا لا شكلياً مناظرا. وأما الصلاة فوظيفتها إرشاد الخارج إلى الداخل، وهي في الوقت

^{١٤٤} وليس من قبيل المصادفات أن تكون الكلمات الدالة على التجليات الربانية مؤنثة في اللغة العربية ولغات أخرى مثل البركة والسكينة والحقيقة وليلة التحرر بالعرفان.

ذاته تكّرس وتحول قيم العالم الخارجى. ونرى فى ذلك أن الثلاثى المذكور فى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ليس تعسفياً ولا دنيوياً كما يعتقد بعض الذين يجهلون الرمزية الشرقية عموماً والمنظور الإسلامى خصوصاً، فهو على العكس من ذلك يطرح مذهباً كاملاً التجانس قائماً على الشفافية الميتافيزيقية للظاهرة وليس على أساس من البدائل الأخلاقية أو التنسكية^{١٤٥}، ويجوز أن نستغرق فى فحص طبيعة هذه الثلاثية بمعونة الأفكار التالية بترتيب مناظر وهى، 'الحب' و'الجمال' و'القداسة'، فالجمال والحب يعكسان ما بطن فيما يظهر من الدنيا، والقداسة أو المقدس هى التى تؤسس جسراً فى الاتجاهين بين ما يبطن وما يظهر^{١٤٦}، وتقودنا هذه الاعتبارات أو حتى فكرة 'حب الله جل وعلا' ببساطة إلى مسألة تتصل بالأمر ذاته، وهى ما يتعلق بالوجه الربانى فى علاقته مع قدرتنا على الحب، فما هو معنى الشخصية الذكورية التى تعزى إلى الله جل شأنه فى المتون المقدسة، وكيف يتأتى للرجل أن يسبغ حبه المتجه بالطبيعة إلى المرأة على الوجه الربانى الذى يبدو كما لو كان يستبعد الأنثوية؟ وجواب ذلك أن السبب فى الوجه الذكورى فى أديان التوحيد السامية لا يعنى أن الكمال الربانى يُمكن أن يقصر عن الاشتمال على الكمال الأنثوى وهو

١٤٥ والمبدأ يقول إن المرء لى يعرف الله جل وعلا عليه أن يهجر الدنيا، حيث إنها تبعدنا عن الله عز شأنه بطرق شتى، وقد قال بوذا والمسيح عليه السلام بهذا المنظور.

١٤٦ والمبدأ يقول إن كل شىء ذى طبيعة إيجابية يتساوق مع الروحانية من حيث المبدأ، وإن لم يكن فى الواقع دائماً، فلا شىء طبيعى أو إيجابى يبعدنا عن الله جل شأنه بطبيعته ذاتها فحسب، ولكننا نقترف ذلك إلى المدى الذى يستثمره سلوكنا.

أمر لا يجوز التفكير فيه، ولكن لأن الله عز وجل هو كلُّ واحد وليس جزءاً، والصورة البشرية الإنسانية الذكورية هي صورة تلك الكلية، ولذلك كانت قوامة الرجل على المرأة، وهي قوامة نسبية في أمور وغير واردة في أمور أخرى، ومن المهم حقاً أن نتفهم أن الذكر ليس كلياً بنفس الطريقة الربانية، وكذلك أن المرأة ليست 'جزءاً' بشكل مطلق، حيث إن كلا الجنسين إنسانى بشكل متساوٍ، ويشارك كل منهما في طبيعة الآخر.

ولو أن كلا من الجنسين يُشكل قطباً، فلا يمكن أن يكون الله عز وجل ذكراً ولا أنثى، فاللغة الإنسانية سوف تكون على خطأ لو اختزلت الله جل شأنه إلى أيهما، فهما قطبان متكاملان، ولكن إذا كان كل جنس منهما يمثل كمالاً، فلا بد من أن الرب ينطوى على خصائص كماله، والكمال الفعال دائماً ما يتخذ الأولوية على الكمال السلبي، فالسيدة العذراء عليها السلام في المسيحية تمثل وظيفة كمال الجانب الأنثوى الربانى على الأقل من حيث الوقائع، وسواء أحب المرء ذلك أم لا، ورغم كل تحولات اللاهوتيين. وليست هذه الملحوظة على سبيل التقريع لأحد، حيث إن الواقعة المعنية إيجابية المغزى، أما في الإسلام والهندوسية فيقال أحياناً إن الرجل أنثوى بالنسبة للرب، ولكن عقيدة الأسماء الحسنى تعنى أن الربوبية تشتمل على كل الصفات الممكن تخيلها، وأن الصفات الإنسانية الأنثوية بشكل خاص لها أصولها في المثالات الأولانية، والمسلمون دائماً ما يؤكدون على الصلة بين الجمال والحب، ويأنفون من فصل العلاقة بين الاثنين،

وهذه العلاقة هي أن كلا منهما وجه للحقيقة ذاتها، فكل من يقول بالجمال يقول بالحب أيضاً، والعكس بالعكس، ويحتوى الحديث الشريف السابق ذكره على مذهب التلازم الأرضى فى حب الله عز وجل كاملاً، كما أن حديث «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» يُمثل مذهب الشفافية الميتافيزيقية للظواهر الحسية.

ولا تعنى تلك الاعتبارات أن الإنسان المتأمل بحاجة إلى معونة الحواس، فهناك روايات لا تخصى عن زهاد مباركين تثبت عكس ذلك، إلا أن العالم الحسى يُنبهنا إلى تلازمات ثانوية تتحقق بها طبقة معينة من المتأملين وهى نابعة من طبيعة الأشياء ذاتها، حيث إن العالم لا يمكن إلا أن يُجلى الصفات الربانية، ويتلبس العالم بتلك الصفات حال تجليها بشيء من الغموض، حتى إن العوامل ذاتها قد تتآمر كي ترفع من إنسان أو تحط منه بناءً على طبيعته وأحواله الموضوعية والذاتية التى تحيط بتجربته الحسية.

إلا أنه ليس هناك روحانية بلا زهدٍ وتقشفٍ واستغناء، كما أنه ليس هناك روحانية لا تتضمن قبول بعض العون من الأمور المحسوسة، والفارق هنا هو الأهمية فحسب، لكن بما يكفى لكى نميز فى القطاع الإنسانى بين سلوكى القصر والانفتاح.

وقد ذكرنا فيما تقدم الغموض الذى تستثمر فيه الصفات الكلية حين تتجلى فى الظواهر الأرضية، ونحن نتخذ موقعنا فى جانب البديل الإيجابى، وبفضل ذلك نجد أن الأمر الذى يتجلى فيه الداخلى يتصف من حيث المبدأ بالقدرة على إرشادنا إلى الاستبطان، ونختتم هذا

الباب بالقول بأن كل ما في العالم من حولنا هو ملازم لحبنا لله جل شأنه أو اختيارنا 'البعد الداخلي' وهو في الوقت ذاته ملازم لحب الله عز وجل لنا، أو هي رسالة أمل من عالم الملك المنعكس في الملكوت.

الفهم والإيمان

من المسلم به عمومًا أن الإنسان قادر على الإيمان دون أن يفهمه، وقليلًا ما نشعر بعكس هذه الحالة أى الفهم دون إيمان، حتى إن تلك الحالة الأخيرة تبدو من قبيل المتناقضات، حيث إن الإيمان لا يعد أمرًا هامشيًا سوى لمن لا يفهمه، والنفاق ليس مجرد خداع امرئ يدعى أنه أفضل مما هو على الحقيقة ولكنه يتجلى في عدم التناسب بين اليقين العام والسلوك الخاص، ومن هذا المنظور يكون معظم الناس منافقين بدرجات متفاوتة، حيث إنهم يُسلبون بحقائق قليلًا ما يضعونها موضع التنفيذ، فالإيمان دون عمل به يضارع الفهم دون إيمان على مستوى العقل المثلهم، فالإيمان الحق هو توحيد النفس مع الحق الذى يقبله المرء أيًا كان مستوى إيمانه، والتقوى فى المعتقد الدينى تضارع الإيمان الفعال فى الفهم المذهبي وتناظر القداسة نسبة إلى الحق الأسمى.

ولو أننا انطلقنا من فكرة أن الروحانية تعتمد على عاملين هما التمييز بين الحقيقى والوهمى ودوام التركيز على الحقيقى، والشرط الجوهرى هو الالتزام بقانون التراث وممارسة الفضائل المترتبة عليه، فسوف نرى العلاقة القائمة بين التمييز والفهم من ناحية وبين التركيز والإيمان من ناحية أخرى أيًا كانت درجته تعنى دوما مشاركة شبه وجودية فى الهوية أو الحقيقة، وهو كما يقول الحديث الشريف «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ، فَإِنَّهُ يَرَاكَ»، وبشكل آخر فالإيمان هو مشاركة الإرادة فى الذكاء، مثلما يحدث على المستوى الجسدى أن

يُطَوِّع الإنسان أعماله للحقائق الفيزيقية التي تحدّد طبيعتها، وكذلك يجب أن يسلك على المستوى الروحي بالاتساق مع معتقده، وبالفعل الباطن أكثر من الفعل الظاهر، فلا بد أن 'يكون المرء قبل أن يفعل'، ويكونتنا ليست سوى نشاطنا الداخلي، فالنفس لا بد أن تكون إلى الذكاء كالجمال إلى الحقيقة، وهذا هو ما أسميناه 'المؤهل الروحي' الذي لا بد أن يُصاحب 'المؤهل العقلي المثلّم'.

وهناك علاقة بين الإيمان والرمز كما أن هناك علاقة بين الإيمان والمعجزة، وتجلّي لغة الوجود في كل من الصورتين الرمزية والواقعية الخارقة وليس في العقل الاستدلالي، فالسماء تتحدث بتجلّي الوجود، ولا بد للإنسان من أن يستجيب بوجوده وهو يفعل ذلك بالإيمان أو الحب، وهما وجهان للحقيقة الواحدة، وذلك دون أن يكف عن وجوده كمخلوق موهوب الفكر، وقد يتساءل المرء عن القواعد أو المبررات التي يحتكم عليها الإيمان المبدئي الذي يأنف أو يكاد من أي محاولة للفهم، وقد سبق الجواب على ذلك بأن الإيمان قائم من حيث المبدأ على قوة الإقناع التي يتميز بها الرمز والمعجزة وكلمات الوحي^{١٤٧}، و'الجدارة الغامضة' لذلك الإيمان تكمن في انفتاحنا للنعمة التي فطرت عليها طبيعتنا. وهناك متسع للتنوع على المستوى الإنساني فيما يتعلق بصيغ أو درجات الاستيعاب وكذلك احتياجات العقل المثلّم،

١٤٧ والآيات أو 'العلامات' التي يتحدث عنها القرآن الكريم، قد تكون ظواهر طبيعية منظورة في ضوء المذهب، والملاحظة التي يجدر بنا أن نسجلها في ذلك السياق هي أن عدم فهم المؤمنين بأى دين رشيد لمقولات دين رشيد آخر لا موضع لها هنا، حيث إن الدافع إلى الرفض في هذه الحالة دافع إيجابي وهو إيمانهم بدين مكف بذاته.

وتلك الاحتياجات لا تعنى أن الإنسان المفكر لا إيمان عنده، بل تعنى أن استيعابه قادر على فهم الجوانب الدقيقة للرسالة السماوية، وما هو ضمنى ليس مما يستحيل أن يتناوله التعبير، ولكنه الجوانب الذى يستحق التعبير عنه^{١٤٨}، وقد نبهنا سلفاً إلى العلاقة بين الإيمان والمعجزات، فالإيمان الحق كامن فى الوعى بالطبيعة الخارقة للظواهر الطبيعية وفى رؤية أثر الله سبحانه وتعالى فيها.

ولا تكمن خيبة عدم الإيمان إذن فى العجز الطبيعى للملكة خاصة، ولا هى قائمة على صعوبة فهم الرسالة السماوية، ففى تلك الحالة ليس هناك خيبة، بل تكمن فى تصلب الإرادة والميول الدنيوية التى تتسبب فى ذلك التصلب، وجدارة الإيمان هى فى صحة الاستيعاب الطبيعية بشكل فوق طبيعى للإنسان الأولانى، وتعنى أن نبقى كما خلقنا الله جل شأنه، ونظل فى خدمته حسب رسالة السماء التى قد تبدو مناقضة للتجربة الأرضية، فى حين أنها لا تُدخض من حيث المعايير الذاتية والموضوعية^{١٤٩}.

ويقال عن ابن تيمية^{١٥٠} إنه قال وهو ينزل من المنبر بعد الخطبة «إن

١٤٨ ومن المسلم به أن الضمنى موجود على مستوى المعنى الحرفى، ولكن هذه الصيغة فى الإشارة لا تسبب مشاكل تستدعى طرحها هنا.

١٤٩ ويعنى القول بأن إيمان إبراهيم ومريم عليها السلام كان عظيماً أنها قد تفهم المعايير الربانية بالرغم من استحالة الرسالة، وهو يعنى أيضاً أن الناس فى قديم الزمان كانوا مكذّبين بالدين، ذلك لو كان لنا أن نلقى بهذه الملحوظة فى هذا السياق، والذى يذهب بنا إلى ما وراء مستوى الإنسانية المعتادة، حيث إننا نتحدث عن أنبياء.

١٥٠ فقيه عربى من القرن الثالث عشر، وهو من أصول حنبلية، وكان مصدراً لمذهب يرافى متشدداً.

الله جل وعلا ينزل من السماء إلى الأرض كما أنزل أنا الآن من على المنبر^{١٥١}، وليس من سبب للشك في أنه كان يقصد ذلك حرفيًا، وبحرفية تلاحي كل التفاسير، ولكن سلوكه بالرغم من ذلك له قيمة رمزية مستقلة عن رأيه الشخصي، وينظر رفض تحليل الرمز بالعقل الجدلي حتى يمكن استيعابه مباشرة بشكل يكاد يكون وجوديًا منظورًا ممكنًا، وهو بذلك يصبح مشروعًا في الأحوال المناسبة، و'الإيمان الأعمى' يمكن أن يبدو هنا مناقضًا لطبيعته وفي الوقت ذاته منظرًا لها أي استيعاب الحقيقة من خلال الرمز وتمثلها بمجمل النفس بما هي.

والإيمان كصفة من صفات النفس هو المكمل والمثبت للذكاء المميز المتوقد وبدونه تتوه أنشطة العقل، وليس العقل المثلهم الخالص، محمولاً على حركته الذاتية كالنار المحرقة، ويفقد اتزانته وينتهي إلى التهام ذاته في القلق دون مبرر، أو يبلى حتى يتصلب، والإيمان يحوى كل صفات السكينة واللطف مثل الصبر والشكر واليقين والكرم، ويضفي على الذكاء الزئبقى عنصراً مثبتاً، وبذلك يحقق اتزاناً وتميزاً كما لو كنا مقدمة للقداسة، وتنطبق اصطلاحات 'الصلاة' و'السلام' في الإسلام على تلك الحال الجمعية.

ولا بد من التأكيد مرة أخرى على أن مؤهلات التعقل المثلهم لا تكتسب مشروعية تامة سوى في ترافقها مع مؤهلات أخلاقية

١٥١ ورجع إلى الحديث الشريف عن النزول، فعن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «يُنْزَلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ يَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ».

تساويها، وهنا يكمن تفسير كل السلوك التوكلي الذي يبدو منكبا على
تقييد قوة دفع الذكاء، وقد كان رواة الحديث الشريف في القرن
الأول الهجري واعين تمامًا بهذا الأمر، حتى إن الأشعرى ذاته لا
بد قد شعر بها رغم أنها حملته إلى الاتجاه المضاد، حيث جازف على
صعيد الجدل العقلي للشرعية حين عزا إلى الله جل وعلا غموضا كان
يعنى في نهاية المطاف مخاطر الوسائل الفكرية على الإنسان في وجه
البعد المطلق جل شأنه.

ويستطيع المرء أن يتأمل ويتفكر بلا نهاية في الحقائق المتعالية وتطبيقاتها،
ويمكن أن يمضى حياة كاملة متفكرا فيما فوق عالم الحس وفي نطاق
عالم التعالي، ولكن كل ما يهيم حقا هو 'القفزة إلى العدم' أو 'الحق'،
وهو تثبيت الروح والنفس في بعد لا يناله الفكر من الواقع، وهذه
القفزة التي تختزل سلسلة التشكلات التي لا تنتهى وتكملها^{١٥٢} تعتمد على
العقل المثلهم وعلى البركة، وليس لأنها وصلت إلى درجة معينة من
ازدهار النظرية فذلك الازدهار ليس له نهاية منطقيًا، وهذه 'القفزة
إلى العدم' ندعوها 'الإيمان'، وهى إنكار تلك الوقائعية التي هى منبع
كل فلسفة على شاكلة 'الفن للفن'، وكل فكرة تعتقد أنها تستطيع تحقيق
تواصل مطلق مع الوقائع عن طريق التحليل والتركيب والترتيب
والترشيح والتلبيح للأفكار المتدنية من واقع ذلك الجهل، ولأنها
دائرة وهم مفرغة لا مهرب منها، ولكنها تمنح الوهم قوة بإغراء معرفة

١٥٢ ولولا هذه الاحتمالات ما كان هناك ما يمكن أن يسمى نظريات والتي هى بالتعريف
أشكال وتحديدات وتخرجات ذهنية.

تقدمية لا وجود لها حتى في الوقائع ^{١٥٣} .

ومن منظور الأذى الناجم عن الأحقاد والميول التي تتاب التدين المعتاد الذي يقع على نقيض التأمل الميتافيزيقي قد تغرينا على القول بإبطال التدين ونحن على أعتاب المعرفة الحقة، ولكن هذا الاستنتاج سوف يكون باطلاً وخبيثاً، فالواقع أن التدين والإيمان لا يصح أن يغيبا عن النفس، ولكن لا بد أن يكونا على مستوى الحقائق التي يُثلاثانها، وهو أمر يعني أنها امتداد طبيعي تماماً مثلها تفعل الترانيم الفيدانتية لو اقتصرنا على مثل واحد شامل.

وقد وُجّه اللوم إلى الهندوس لأنهم وثنيون، ويجدون في أقل ظاهرة ذريعة للوثنية، فقد روى على سبيل المثال عن عيد للحيوانات، حين يجمع الحرفيين أدواتهم ويصلُّون ليباركوها، والحق أن الهندوسى يرفض أن يضرب جذوره في الظاهرية، ولديه استعداد دائم للنظر إلى التيار الرباني في كل الأشياء، ومن هنا جاء حسه المرهف بالقداسة والعقلية التعبدية وهو آخر ما يرغب فيه الإنسان الحديث الذى يريد أن يكون 'بالغاً بشكل وحشى monstrously adult' عندما يتضوى تحت أسوأ وهم غشى بصر الإنسان، فانعكاس الشمس قد لا يكون الشمس إلا أنه شئ منها، وبهذا المعنى لا يكون من الخطأ

١٥٣ والنظرية المشروعة هي 'وصف' قائم على معرفة مباشرة فوق طبيعية، والكاتب إذن ليس واقعا في وهم بصدد محدوديتها الشكلية المحتومة، ومن ناحية أخرى فالفلسفة التي تدعى أنها 'بحث' هي لا شئ، وتواضعها البادى ليس سوى تصنع وإنكار للحكمة الحقة، والتي أطلقوا عليها بشكل عبثي 'العقائدية الميتافيزيقية'، وليس هناك ما يحيط من شأن المرء في قوله إنه جاهل ذلك لأن الجميع جهلاء.

الحديث عن نوع من التشاكل، فالنور دائماً هو النور، والسبب قائم في النتيجة أبداً، ومن لا يحترم النتيجة يحرم نفسه من احترام السبب، ناهيك عن حقيقة أن السبب يمتنع عن يغض من انعكاساته، ومن يفهم السبب يستوعبه أيضاً في آثاره الأرضية، وحاسة القداسة كلمة تعبر عن البعد الذى لا يصح أن يغيب في الفكر الميتافيزيقي ولا في الحياة اليومية، وهذا هو ما تنبثق عنه الشعائر، وبدونها لا يكون إيمان، وحاسة القداسة بتلازماتها مع الكرامة والنزاهة والصبر والكرم هى مفتاح الإيمان المتكامل والفضائل السماوية الكامنة فيه.

وإذا عنّ للرء الاستعانة بالتمايزات التى رسمها الخيميائيون بين 'الطريق الجاف' dry path و'الطريق الرطب' moist path فسير من الأول إلى المعرفة والثانى إلى المحبة، وعنصر النار والماء اللذان يُمثّلها الطريقان على التوالى منعكسان فى كل طريق منها على حدة، فالمعرفة لها جانب رطب، وللحب جانب جاف، ففي طريق الحب تصبح المذهبية الرشيدة جانب 'الجفاف' أو 'النار'، والمعروف أنه لا روحانية بدون مثابرة وثبات والتحصن بالتعبير الربانى عن الحقيقة المنجية، وبالتشبيه المعكوس نجد أن جانب 'الرطوبة' أو 'المياه' الأثنوى مشتق من الجوهر الربانى 'براكيتى' شاكى، وهو عنصر ضرورى لطريق 'المعرفة' للسبب المذكور سلفاً، وهو التوازن والدوام والفعالية.

وعندما نُشَبِّه 'المعرفة' بالنار نعلم أن ذلك التشبيه لن يفي تماماً بكل ما تصل إليه الميتافيزيقا من الذكاء والفاعلية والتحقيق، فالنار فى الواقع تتصف بالضياء والتصاعده إلا أن لها جانبها المدمر الباعث على القلق، وهذا

الجانب بالذات كان وراء اعتراض المتوكلين على المتكلمة، وهو ما يثبت أن العنصر الناري في المعرفة لا يقوم بذاته، ونتيجة لذلك يحتاج إلى عنصر 'الرطوبة'، وهو الإيمان بكل فضائل المثبتة والمسألة^{١٥٤}، وحتى لو اعتمد على أعتى الذكاء المعية وعلى قوته الذاتية بشكل مبالغ فيه فإنه يقع في مخاطر انصراف السماء عنه، إذ ينسى أن الغاية هي آتما أى الحق، فيغلق على ذاته في وجه الفيض الرباني، والفكر الدينى ليس مقصوراً على الجهل بالحقائق الميتافيزيقية والأسرارية^{١٥٥} فحسب ولكنه كل فكر يعلم تلك الحقائق نظرياً دون أن يتناولها بالأسلوب المناسب لأن النفس لا تتواءم معها، ولا يعنى ذلك أن هذا الفكر دنيوى بحكم التعريف مثل حالة فكر الجهل ولكنه كذلك من الناحية الأخلاقية ومعرض لمخاطر الأخطاء الجسيمة، فالإنسان ليس مجرد مرآة، فهو كون معقد وهش، والعلاقة بين المعرفة والسلام كثيراً ما تأكدت فى الفكر التراثى، وتبين بطريقتها أن العنصر الحسابى ليس هو كل شىء فى العقل المثلهم، وتبين كذلك أن النار وحدها لا تصلح رمزاً لهذا العقل^{١٥٦}.

^{١٥٤} تقول البجافادجيتا «ليس هناك ماء أكثر صفاءً من المعرفة»، ونجد هنا أن المياه وليس النار هى المرتبطة بالمعرفة.

^{١٥٥} وتعنى كلمة 'ميتافيزيق' النظر الموضوعى فى الحقائق الوجودية الكلية، فى حين تعنى كلمة 'أسرارية' النظر فى الحقائق ذاتها من وجهة نظر ذاتية، أى فى علاقتها بالنفس المتأملة، وفى حدود التواصل الفعال معها.

^{١٥٦} يؤكد شانكارا شاربا على هويته المتوحدة مع 'الحكمة الباطنية'، ويسمىها «محو القلق العقلى وتحقيق السكينة المتعالية... تلك التى فى هدوء بحيرة مانيكارنيكا... إنها نهر الجانج... وكلها صور تستعين بالمياه وليس بالنار» والإسلام من ناحيته يقرنها بالبرودة، بلون السندس الأخضر والجداول الفردوسية.

ويتجسد العنصران الأوليان 'النار' و'الماء' في الحمر فهي 'نار سائلة' و'ماء مشتعل' ^{١٥٧} وتنبثق النشوة والتحرر من اقتران العنصرين النقيضين في تلك العملية الخيمائية المعجزة، فتصير خمرًا لا نارًا، وهي أكمل صور العرفان في رحابته الكلية، وتوازن صيغته الواقعية، حيث يُمكن أن تُستوعب التوازنات بين التمييز والتأمل في كل المستويات، والصورة الثانية لذلك التوازن أو الانسجام هي الزيت، فالنار تستقر وتصبح شعلة هادئة متأملة في مصابيح الأضرحة، والزيت مثل الحمر سائل مشتعل ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (النور ٣٥).

وهناك صلة بين الطريق الانفعالي 'للحارب' وبين الماء من وجهة نظر أولية، والماء قابل و'أنثوى'، كما أن هناك صلة بين طريق العقل المثلهم 'للقس' وبين النار، وهي فاعلة و'ذكورية'، ولكن يبقى من الواضح أن المياه لها جانب مقدس هو السلام، وأن النار لها جانب عسكري في نشاطها المدمر، ولكل طريق منها قطبيه 'الجاف' و'الرطب'، وتلتقي كل هذه الاعتبارات عند مسألة العلاقة بين الذكاء التأملّي والإيمان، فالإيمان مياه نقية هادئة، والذكاء نار نشطة محولة، والقول بتقاء الماء يعني صفة البريق فيه بحيث يكون فيه استعداد ليصير آلة للنار، وأن يتحول إلى خمر مثل عرس قانا، وحينما نتفكر في المياه من حيث

^{١٥٧} وحين أطلق الهنود الحمر على الكحول اسم 'ماء النار' كانوا يعبرون عن حقيقة عميقة دون أن يشعروا، وهي الترافق الكيميائي الذي يكاد يكون فوق طبيعي بين السيولة والاشتعال في الهندوسية، فالنار الربانية 'آنجي' Angi كامنة في الذات الالامتازة Atma، وفي التوتر بين الطاقة المشتعلة تجاسegas وماء الحياة أو الأكسير راسا vrasا و'مُخَصّ' آنجي ويولد من المياه، أو 'من زهرة اللوتس' وهو البرق الكامن في المياه الربانية.

إمكاناتها فالماء خمر محتملة، حيث إن لها طريقا نابعا من نقائها، وهى تقترن بهذا المعنى بالزيت، وهو قابل للاشتعال بفضل طبيعته، ولكنه فى الوقت ذاته لا يُناظر الخمر تمامًا إلا عند اقترانه بالشفلة التى يُغذيها، فى حين أن الخمر ليست بحاجة إلى أى عنصر مكمل كى تبين طبيعتها.

وبناء على ما تقدم يُمكن فهم الإيمان والذكاء على مستويين مختلفين فالإيمان يقين شبه أونتولوجى سابق للعقل، وهو أعلى فى المرتبة عن الصفات المميزة والتأملية للذكاء^{١٥٨}، إلا أن الذكاء فى إطار العقل المثلّم يعلو على الإيمان والذى ليس سوى التزام بالانفعال، وهذه الازدواجية مصدر كثير من حالات سوء الفهم، ولكنها تجعل من الممكن فى الوقت نفسه وجود لغة منبثقة عن الجوانية الظاهرة -exo-esoteric تتميز بالبساطة والتعقيد فى آن، والإيمان فى جانبه الأسمى هو ما نسميه 'دين الباطن' religio cordis، وهو دين طبيعى بشكل فوق طبيعى فى الإنسان، ويتفق مع 'الحقيقة الكلية' religio caeli أو الدين الخالد religio perennis، وهو الحكمة التى فيما وراء عوارض الصور وتحولات الزمن، وهذا الإيمان يُمكن أن يُستوفى بالقليل، خلافا للذكاء الذى يتوخى الانضباط فلا يكفيه الكثير، ولا يكف عن اللعب بالتشكلات والصور، ويتنقل من مفهوم إلى آخر ومن

١٥٨ وهذا الإيمان المتعالى أمر مختلف تماما عن الانتقائية الهوجاء المغرورة التى يتصف بها المرتجلون الدنيويون للزن أو الجنانا فى الغرب، والذين يتصورون أنهم يختصرون الطريق بتعرية نفوسهم من كل الأحوال الإنسانية الجوهرية، فى حين أن الوسط الأخلاق والكهنوتى الطبيعى فى الشرق لا بد أن يوفر الأحوال الإنسانية الجوهرية أولا بغزارة، فالمرء لا يدخل فى حضرة الملك من الأبواب الخلفية.

رمز إلى آخره، دون أن يستقر لا على هذا ولا على ذلك، أما إيمان القلب فقادر على الرضا بالقليل بأول رمز أرسلته العناية الربانية في طريقه^{١٥٩} ويعيش عليه حتى يوم الحشر.

والإيمان الذى أسميناه 'دين الباطن'، وهو الجانب الفيضى الذاتى من 'الدين الخالد'، له قطبان يتسقان مع التمايز بين الطريقتين 'الجاف' و'الرطب'، وتعبّر عنها البوذية الشمالية باصطلاحى الزن zen وجودو jodo على التوالى، ويستعصى كلا المفهومين على الفهم اللغوى، فالأول يغوص فى كيونتنا ووجودنا، والثانى يغوص فى إيماننا وروحنا، فلا بد فى الزن من أن يترافق الحق مع الواقع، وهذا هو التيار التحتى الوجودى والعقلى فى آن، أما الجودو فالحق والواقع مندجمان فى الإيمان الكامل، وتسليم المرء ذاته للجوهر الكلى الذى هو رحمة، والذى قد يتجلى فى رمز أو مفتاح ما^{١٦٠}.

ويقوم البعد الروحانى الذى يُرمز إليه بالخر والشكر أيضًا فى ماهايانا فى اتحاد القطبين 'البرق أو الماس vajra' و'الرحم garbha'، وأيضًا فى اتحاد 'الجوهرة Mani' و'زهرة اللوتس padma'، وهو قائم أيضًا فى اتحاد 'التعبير الخاص عن الحق upaya' و'العرفان المحرّر prajna'.

^{١٥٩} وغالبًا ما ينطلق المسار الروحى فى حياة الأولياء بمحدث عرضى فى الظاهر أو الباطن يضع الروح فى مقام مخصوص وحاسم حيال السماء، وليس الرمز هنا هو الحدث العرضى ذاته ولكنه العامل الروحى الذى يعمل الحدث على اثباته.

^{١٦٠} يتأسس الإيمان فى بوذية أميدا على الفكرة الحدسية عن الخير الجوهرى فى الحقيقة، والذى هو من الناحية الربانية 'الآخر' فى علاقته بالذات المرتبطة بالوجود، أما فى بوذية الزن على العكس من ذلك فهو ما نسميه الإيمان ويقوم على التبصر بالحقيقة الجوهرية 'للنفس'، وهى جوهرنا الذاتى فى شخصانيته النيرفانية.

وتنشأ 'البركة الكبرى mahasukha' عن الاتحاد بين القطبين، ويتولد عنها 'بركة آتما ananda' حيث يلتقي 'الوعي chit' و'الوجود sat'. وتعتبر الرمزية الجنسية المباشرة وغير المباشرة، حسب التفاسير الأكثر قبولاً، عن اتزان بين المعرفة العقلية المثلّمة والفضيلة، وقد يكون التوازن المقصود بين البحث المذهبي والسعي الروحي، أو بين الشريعة والطريقة، وكل هذه الصيغ تشترك في اللقاء بين 'أن نعرف' و'أن نكون'، أو بين موضوعية العقل المثلّم intellectual objectification والمشاركة الوجودية، أو بين بُعد البنية الرياضية المحسوبة وبُعد الجمالية الأخلاقية أو الموسيقية المرتجلة، وذلك بأوسع المعاني التي تعزى إلى هذه المصطلحات، مع التحسب لكون الظواهر لها جذورها في الراباني، والحق أن عنصر 'الوجود' هو أكثر من مجرد عنصر تكميلي من وجهة نظر معينة، ومن حيث إنه يتضمن عنصري 'المعرفة' و'الإرادة'، ويمثل جُماع القدسية الذي تقوم عليه قطبية 'الذكاء والجمال'، وهو ما يعود بنا إلى رمزية الحب والخمر، وإلى سر عرضية الإيمان والعرفان.

أما عن عبادة إلهة أنثى سواء أكانت 'شاكتي' أم 'تارا' أم 'سيدة' فيمكن أن نقول ببساطة إنها تعبر عن شيوع وسيادة منظور بعينه للحب، أو عن بهائية عقائدية وسلوكية، ولكنها حتى من منظور العرفان أو جنانا يُمكن أن تكون أيضاً علامة على تأكيد عنصر 'الإيمان' بالمعنى الأسمى للكلمة كما يفهمها الزن والجودو في البوذية، أحدهما تبعاً للطريق 'الجلف'، والآخر تبعاً للطريق 'الرطب'، وهذا أيضاً ما كان يقصده

ابن عربى 'بدين الحب'، وما من شك فى أن منظوره هو منظور
العرفان، والذى يُوحده مع الإسلام، وهو الاتساق الجوهرى بين
الذكاء والنفس والطبيعة الربانية التى فيما وراء الصور والتناقضات.

المخلوقُ العبدُ والاتِّحادُ بالرَّبِّ

قال الإمام أبو الحسن الشاذلي «لا شيء يُبعد الإنسان عن الله أكثر من رغبته في الاتحاد به»، وتثير هذه العبارة الدهشة من أول وهلة حين تأتي على لسان أحد أعمدة الجوانية في الإسلام، ولكن الأمر يتضح حين نفهم أن الرغبة من النفس وليست من العقل المثلهم، والحق أن العبد لا يمكن أن يكون غير ما هو، ولا يمكن بالتالي أن يكون ربا، فقطبية 'العبد والرَب' غير قابلة للاختزال بطبيعتها، وطبيعة العبد أو المخلوق بمعنى معين هي سبب كافٍ للتدخل الرباني بمقام الربوبية، والإنسان لا يمكن أن يُصبح 'الله عز وجل'^{١٦١} وفي حين أن العبد لا يمكن أن يتحول إلى رب، إلا أن هناك شيئاً في العبد قادر على تجاوز محور 'العبد والرَب' ليتحقق 'بالذات' المطلقة، ولكن ليس بدون لطف من الله جل شأنه، وهذه 'الذات' هي الرب من حيث إنها مستقلة عن محور 'العبد والرَب' أو 'الذات والموضوع' وعن كل الثنائيات الأخرى، ففي حين أن الرب هو غاية ذكاء العبد وإرادته فليس للذات أى عكس أو نقيض مُكَمِّلٍ فهي ذات صرفة، أى إنها غاية ذاتها فردية ولا نهائية، ولا حصر لها في مستوى التجليات النسبية في

١٦١ وعندما ترد هنا صيغ من هذا النوع في موضع أو آخر فهي صيغ اختزالية elliptical وليست حرفية literal، فحينما يتحدث القديس إيريناؤوس عن «أن يصبح المخلوق ربا» فهو متفهم للجوهر، أو هو يضع نفسه خارج القطبية المذكورة من ناحية العقل المثلهم، ولا شك أنه يفهم أيضاً وربما بشكل بدعي a priori عن اتحاد غير مباشر أو افتراضي، ولكنه بالفعل نوع من المشاركة في الوحدة الأسمى، وذلك على الأقل من وجهة النظر التي تعيننا هنا.

عالم الكثرة مايا الذى يُقسَّم ويُتَوَّعُ كلا من الذات والموضوع، وهى ليست نقيضا للذات العلية، بل هى فىض منها أو استطالة لها على مستوى الصيغ الوهمية فى الدنيا، وتنبت هذه الصيغة عن طبيعة الذات العلية، والتى تعنى القدرة والإمكانية بموجب لانهايتها على خلق كل ما بين 'الحقيقة الوهمية' وبين 'الاشياء المتحقق'، فالذات العلية تشع حتى على الاشياء، وتضفى عليه حقيقتها التى صاغها وجودها ووعياها ورضوانها المتعالى ^{١٦٢}.

ولا يعنى طريق الاتحاد إذن أن يتحد العبد بما هو بالرب بما هو، ولا يعنى أيضاً أن الإنسان ينتهى إلى أن يوحد ذاته بالرب، ولكنه يعنى أن هناك شيئاً فى الإنسان فيما وراء ظاهريته الفردية، وهو شىء افتراضى كامن ربانى الأصل، ألا وهو العقل المثلهم الخالص، ينسحب من تمام 'الذات والموضوع'، ليسكن فى وجوده الاشخصى، والذى لا يتماس مطلقاً مع ذلك التمام، ألا وهو الذات، والاعتراض الذى يقول بأن الذات هى غاية الذكاء الإنسانى ويتلاءم بناءً على ذلك تماماً مع قطبية 'الذات والموضوع' يُرَدُّ عليه بأن الفكرة عن الذات فحسب هى غاية الذكاء، وأن وجود هذه الفكرة يُبرهن على أن هناك شيئاً فى عقل الإنسان ليس سوى الذات العلية، ونحن قادرون على استيعابها

^{١٦٢} وهذا هو الثالث الفيدانتى سات وتشيت وأناندا، ونحن لا نعنى 'بالوجود' هنا المبدأ الأنطولوجى الأوحده، والذى هو إيشفارا وليس سات، ولكننا نعنى الحقيقة ما قبل الأنطولوجية، وهى النقيض المكل لقطب 'المعرفة تشيت'، وقد يقول الصوفيون عنها 'علم' أو 'شهود'، والمصطلح الثانى يكافئ المفهوم الفيدانتى ساكشين أى 'شاهد'، ويقولون عن سات 'الوجود'، أما عن أناندا فيقولون 'حياة' أو 'إرادة'.

بفضل تلك الصلة الباطنية الغامضة بالذات المتعالية بشكل موضوعي
فحسب، ولو لم يكن ذلك الشيء 'غير مخلوق ولا يُخلق in creatum et
'increabile' ^{١٦٣} لما أمكننا أن نهرب إلى مركز وجودنا من قطبية 'العبد
والرب'.

والحق أن شأن لاهوت التوحيد كشأن المذهب البهاكتي في الارتباط
بتلك القطبية، ولا يُمكن لهما تجاوزها، ولذلك سوف يظل العقل
المُلهَم رهن الاختزال إلى أحد جوانب العبد، فلغته العامة و'الجمعية'
لا يُمكن أن تكون هي الجوانب العقلية سواء أكان ذلك في الشرق أم
الغرب، ففي المناخ المسيحي تُفهم النفس في إطار 'الثيوزوفية' فحسب،
أى إنها عنصر الحكمة sophia الذى يعنى الخروج من قبضة القطبيات
وتجاوزها، أما المسلمين فلن يقولوا العقل المُلهَم غير مخلوق، غير أن
العقل الرباني يملك العقل الإنسانى المُلهَم أو يحل محله، وهو ما يعنى
الشيء نفسه ميتافيزيقيًا، وهذه الصيغة تتسق مع الحديث القدسي
القائل «... كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يُبصر به...» ^{١٦٤}.

وينبنى على ما تقدم أن يكون من الخطأ الحديث عن الله عز وجل
وعن الذات، فالله جل وعلا واحد، ولو نحن تحدثنا عن الذات

١٦٣ 'ذلك هو العقل المُلهَم الخالص Et hoc est Intellectus' بحسب إيكهارت، «وجبل الرب
الإله آدم ترابا من الأرض، ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار نفسا حية» (التكوين ٢: ٧)
١٦٤ يقول الصوفي أبو الحسن الخرقاني «سوف يرى الإنسان الله سبحانه وتعالى في الآخرة
بعيون ربانية» ويقول «ليس لى جسد ولا لسان ولا قلب، فليس هناك سوى الله سبحانه»،
ولنتذكر أيضًا قول أبي يزيد البسطامي «... أنا وأنت تدل على الازدواجية، والازدواجية
وهم، والوحدة فحسب هي الحق ... وحينما تذهب الأناء فالله جل شأنه هو مرآة ذاته في
نفسى».

فليس هناك عبد ولا رب، فهناك الذات فحسب، وإحدى الصيغ الممكنة التي تترتب عليها هي صيغة 'العبد والرب' أو ما يدعى بذلك من منظور معين، ولو تحدثنا عن الرب فلا ذات هناك بشكل خاص أو مختلف عن الرب، فالذات هي جوهر رب العالمين، وليس للعبد بما هو سوى الصفات، أما الذات فلا شأن له بها.

ونخلص إلى أن الإنسان يمكن أن يتحدث إلى الرب، ولكنه لن يعرفه، ويمكن أن يعرفه بالجوهر أو الذات، ولكنه لن يتحدث إليه، أما عن الذات فليس لها نقيض ولا مجادل ذلك أن الجوهر أو الذات هي خارج محور 'الخالق والمخلوق' تمامًا أو خارج محور 'المبدأ والتجلي'، ذلك بالرغم من أن هذه العلاقة قائمة في قطب الخالق جل وعلا، ولكن لا شأن لنا بها كمخلوقات أو عباد، ونحن عاجزون عن الوصول إليها في مستوى هذه القطبية، وإن استثنينا إمكانية فهمها، وهي إمكانية وهبية بفضل الطبيعة الكلية لذكائنا، وكذلك بفضل كلية الذات، وتعبير آخر إذا قُيِّضَ لنا أن ندرك الذات خارج القطبية المذكورة، فذلك فحسب بفضل مشيئة الله عز وجل وعونه، فلا يمكن أن تُعرف الذات بتحدى الرب، ولا بتحدى علاقة 'الرب والعبد'، أو لنعبر عن ذلك بشكل مختلف، فرغم أن غاية العلاقة الموحدة هي الجوهر فوق الأنطولوجي وليس الرب، إلا أنها لا يمكن أن تنفذ دون بركة الرب، ورغم أن الموضوع الحقيقي لذلك الاتحاد هو العقل المثلهم، وليس العبد، إلا أنه لا يمكن أن يتحقق دون

مشاركة من العبد^{١٦٥}.

إن الأنا التي هي 'عَرَضٌ' يفنى، أو تصوير 'ذاتها' مطلقة في الذات العلية التي هي 'جوهر'، والطريق هو انسحاب الذكاء إلى 'جوهره' الصرف، والذي هو الوجود المحض، والوعى المحض، والحياة والبركة المحض.

إن موضوع تحقق الذات هو الذات نفسها، وذلك للقول بأن جوهر العبد 'ينضم' إلى جوهر الرب عن طريق دورة كونية، وبعملية أشبه 'بالنفس الرباني' وبهذا المعنى يصح القول بأن 'الصوفي غير مخلوق'، وأن رسالة التوحيد هي 'رسالة منه به تقدس وتعالى'^{١٦٦}، وليس تحقق الجوهر أو الذات أمرًا نافذًا في بدايته من قبل العبد، بل هو ينفذ في الإنسان بالرب من الرب، وهو أمر ممكن من منظور الذات التي ليس لها نقيض، والتي تفيض عنها 'مايا' أو تنزل منها، وما الإنسان إلا تجليًا للذات وليس على طرف نقيض منها. ويقول أبو بكر الصيدلاني «هناك طرق تتجه من الله إلى الإنسان، ولكن ليس هناك طرق تتجه من الإنسان إلى الله»، وهذا لا يعني أن العبد لا يستطيع بلوغ الرب فحسب، بل يعني أيضًا أن الطريق إلى التوحيد ليس من صنع العبد بما

١٦٥ يقول أبو يزيد «إن معرفة الله عز وجل لا تدرك بطلبها، ولكن يدركها فحسب من يطلبها».

١٦٦ ويقول ذو النون المصري «إن المعرفة الحقة هي معرفة الحق بالحق مثلما تُعرَف الشمس بالشمس ذاتها». ويقول «العارف الحق لا يكون بذاته، ولكن بالله والله». ويقول «غاية المعرفة أن يصل المرء إلى ما كان عليه أصلاً». ويقول أبو يزيد «من يعرف الله بالله وصل إلى البقاء».

هو^{١٦٧} ويؤكد أبو بكر الشبلي أن «لبداية تحقق الرب 'الجوهر' مذاقا وليس لآخره مذاق» ويشير بذلك إلى انبثاق البركة حين يخبرها العبد من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى أن الجوهر اللامتناهي لا يُقاس بمعايير تجربة الإنسان الجزئية^{١٦٨}.

لقد ذكرنا أنه ليس هناك تعارض بين المبدأ والتجلى من منطلق الذات، فلا شيء سوى الذات فحسب، الذات الصرفة النقية المطلقة التي هي موضوع ذاتها، ولكن تساؤلا يطرأ عن مصير الدنيا التي لا نملك سوى الخضوع لسيطرتها على أفهامنا، وقد أجبتنا على هذا السؤال بشكل جزئي، وربما يحسن أن نحيب عليه بشيء من التوسع في نقطة حرجية، فالدنيا هي آتما الذات في إهاب مايا التجليات، وهذا مفروغ منه وإلا فلن يكون هناك مبرر للاختلاف اللفظي، ولكن في حين أنها تجليات صريحة فهي أيضاً ضمنية، وبنفس الكيفية التي يكون فيها الثلج ماءً أو هو 'ليس غير' الماء، وليس في الذات بالمعنى المباشر والمطلق شائبة من التجليات إلا فيما أشرنا إليه من بعد اللانهاية الذي تنبثق منه التجليات بشكل غير مباشر، ولكن مرتبة التجليات 'ليست غير' الذات^{١٦٩}، وليست هي العبد حيث إن القطبيات تحي، فالتجليات هي

١٦٧ يقول الجنيد «الصفو في هو من يلقي الرب وقد انحت صفاته».

١٦٨ يقول أبو يزيد «إن ثواب العارف من الله هو الله»، ويقول «من يصل إلى الله يبلغ الحق في كل شيء»، ويصبح بذاته حقاً، وليس من العجب أن يرى في نفسه حينئذ كل ما هو غير الله». ويقول شانكاراشاريا بنفس المعنى «إن الوجود الذي بلغ ذكاؤه الكمال يتأمل كل شيء كما لو كان كائناً في ذاته، ومن ثم يرى بعين المعرفة أن كل شيء هو آتما».

١٦٩ وبهذا المعنى يقال في ماهيانا «إن سامسارا هي نيرفانا».

ترددات الذات في اتجاه اللاشيئية^{١٧٠}، أو إن مجموع ترددات الذات أي الذوات النسبية التي لا تخصى 'هى' الذات من منظور 'الوعى' تبيت^{١٧١}، أما الموضوعات النسبية التي لا تخصى فتصير الذات مرة أخرى^{١٧٢}، ولكن من منظور 'الوجودات' وعلاقاتها المتبادلة^{١٧٣}، أو هى 'حياتها المشتركة' تشكل 'الرضوان أناندا' في صيغة متجلية^{١٧٤}، وهى بالطبع يحمل كل شىء في الدنيا الشاسعة الممتعة المتحركة.

وبناءً على منظور 'العبد والرب' الذى تناولناه سلفاً فإن الجوهر 'محتوى' في مبدأ الوجود الأنطولوجى حيث الجلال اللانهائى للبداية^{١٧٥}، ولكن هذا هو سر الأسرار^{١٧٦}، ولا شأن لنا به بأى طريق كان^{١٧٧}، وحتى تصور الزوايا المختلفة للمنظور الذى يُشكل عالم الغيب بوضوح^{١٧٨}، فإن منظور الانقطاع أو الانفصال يُمكن أن يُمثل له بنظام من الدوائر المترابطة متعددة الأقطار^{١٧٩}، وهى صور منفصلة شتى للمركز^{١٨٠}، وقد رأينا في منظور الذات أن كل شىء هو الجوهر^{١٨١}، ولو أننا ميزنا بين الأمور على هذا المستوى فذلك لأن وجودنا يضطرنا إلى ذلك^{١٨٢}، وهو تمييز بين الجوهر بما هو^{١٨٣}، والجوهر بما هو 'أنا' أو 'العالم'^{١٨٤}، وهذا هو منظور الاستمرارية في التجانس الكلى أو الفيض^{١٨٥}، ويُمثل له بأشكال مثل الصليب أو النجمة أو الحلزون^{١٨٦}، ففي هذه الأشكال

١٧٠ لا يمكن أن يوجد الاشياء^{١٧٠}، ولكن 'الاتجاه إلى' اللاشيئية موجود^{١٧١}، والحق أن هذه الملحوظة أساسية في الميتافيزيقا.

١٧١ وفي هذه الحالة سوف تحسب لأبعاد أو مكونات هيكل العوالم والأكوان الصغرى وليس لوجودها فحسب.

١٧٢ والشرك هو الخطأ في تفسير طبيعة علاقة آتما بمايا بقطبية 'الرب والعبد'، أو إنكار تلك القطبية على ذات المستوى الذى تحقق فيه.

يرتبط المحيط بالمرکز أو بالأحرى يكون الشكل كله امتداداً للمركزه،
والشكل بكامله هو المركزه، في حين تفتقد الأشكال ذات العناصر
المتقطعة مركزها نظراً لافتقادها للحدود.

فما هي النتائج العملية لهذه التوكيدات فيما يتصل بغاياتنا الروحية؟
والنتائج هي لو أننا نظرنا إلى الكون الكلي في إطار علاقة الانفصال
في محور 'الخالق والمخلوق' فالاتحاد أمر مستحيل ما لم يكن اتحاداً
بلطف الله جل وعلا والذي يضمن الازدواجية، ولكن لو نظرنا
للكون في إطار علاقة وحدة الجوهر أو الحقيقة، أى من وجهة نظر
التجانس وعدم انقسام الذات العلية يكون الاتحاد أمراً ممكناً حيث إنه
'موجود' سلفاً، وما الانفصال سوى 'صدع' وهمي، وذلك الصدع
هو السر وليس الاتحاد^{١٧٣}، ولكنه سر سلبي مؤقت أو لغز، وهو لغز
من منظورها وفي حدود ذاتيتها، ويمكن حله من ناحية العقل الملهم،
وأيضاً أنطولوجياً لأسباب أقوى^{١٧٤}.

وحيث إن الفردوس توفر البركة الكاملة فيمكن أن نتساءل عن كيف
ولماذا يُمكن أن يتمنى المرء غيره أو أكثر منه؟ أى التحقق الذى يتعالى
على المخلوق ويدمج الفرد الحادث العرضى في الجوهر الكلي، وهذا
الاعتراض له مبرر في حالات نفسية معينة، ولكن الجواب ليس

^{١٧٣} وتعتبر مايا بالنسبة إلى الفيدانتى أكثر أسرارية وغموضاً من آتما بشكل ما.

^{١٧٤} والحل العقلي هو فكرة الإمكانية المتناقضة أو القصرية، وهذه الإمكانية واردة بالضرورة
في سياق كلية الإمكانات، أو في طبيعة اللانهاية ذاتها، وسوف يكون الاعتراض على هذه
الفكرة بدعوى عدم الكفاية من قبيل العبث، حيث إن ما هو أكثر منها كفاءة لا وجود له في
مرتبة 'التفكير' بل هو كائن في مرتبة 'الوجود'.

في اختيار أمر واحتقار آخره بل في اتباع طبيعتنا بما شاء لها الله عز وجل أن تكون، أو بتعبير آخر اتباع البركة الربانية بالطريقة التي نخضعنا، والميتافيزيقي الحق لا بد وأن يرضى بالنتائج التي يتضمنها نطاق ذكائه، أي إن الإنسان يتبع أمرًا لا يمكن وصفه في 'طبيعته فوق الطبيعية' بعون الله جل جلاله، ولكنه سوف يأخذ ما يُعطيه الرب بصفته عبداً، والحق أن الصوفيين لم يترددوا في وصف الفردوس باعتباره 'سجناً'، ولا في استخدام استعارات من هذا القبيل^{١٧٥} حتى يؤكدوا تعالى المطلق للواحد الأسمى، ولكهم أيضًا أطلقوا على الوحدة 'جنة الذات'، وهو تعبير له ميزة الاتساق مع الرمزية القرآنية، وتصبح كلمة 'فردوس' أو 'جنة' تعبيراً مرادفاً للبركة فوق الطبيعية، وإذا لم تكن تعبر عن أية درجة من الواقعية فهي لا تحمل أي مسوغ للتحديد.

ويمكن الإجابة أيضًا على الاعتراض السابق بتأكيد استحالة وضع

١٧٥ يقول أبو يزيد «إن العارفين حقاً هم زينة الفردوس، ولكن الفردوس لهم موطن عذاب»، ويقول «تفقد الجنة قيمتها وبهاءها عند العارف الذي يحب الله جل شأنه» وهي عبارة ذات منطق ميتافيزيقي لا يبارى، حيث إنه من منظور السعادة كما في أي منظور آخر ليس هناك معايير مشتركة بين المخلوق واللا مخلوق، والجراة اللفظية عند أبو يزيد وغيره، يفسرها همهم الدائم للهروب من كل تناقض ونفاق، وكل ما يفعلونه ليس إلا اتباع طريق الشهادة العظمى للإسلام «لا إله إلا الإله الواحد». فالجنة بالرغم من 'قربها' الإيجابي ليست هي الله جل وعلا، في الجنة إذن 'بعد' سلبى، ثم إن أبو يزيد يقدم مفاتيح اللغة عندما يقول «إن حب الله هو الذي يجعلك تنسى الدنيا والآخرة»، كما أن إبراهيم بن آدم ينصح بالزهد في الأولى والآخرة بنفس الروح، ويعبر أبو بكر الواسطي عن الرأي القائل «إن المؤمن الذي يتطلع إلى الجنة يعتقد أنه يعمل عمل الله جل شأنه في حين أنه يعمل عمله هو»، أما أبو الحسن الخرقاني فيحثنا على «السعي للطف الله جل وعلا فهو يفوق أهوال الجحيم ونعاه الجنة».

حدود لحب الله جل جلاله، ويصبح من غير المعقول أن نسأل عن سبب تميل فيه نفس معينة ذات بصيرة بالجواهر نحو الحقيقة التي تشعر بها في ظلام الوجود، ويصبح مثل هذا السؤال غير ذي معنى ليس في علاقته بالرجاء 'الطبيعي' بشكل فوق طبيعي، للعارف فحسب، ولكن أيضًا على مستوى الناسك الذي تشتاق روحه إلى كل ما يتعالى عليها، وليس إلى أى شيء تتعالى هي عليه، ويكون من العبث أن نضع حدودا على المعرفة، فالعين ترى ضياء أنجم نائية، ودون أن تتفعل أو تدعى، وليس في مقدور أحد ولا من حق أحد أن يسلبها الحق في ذلك.

طَبِيعَةُ الْمُرْشِدِ الرُّوحِيِّ وَوَضِيقَتُهُ

هناك فكرة فيدانتية تعتبر مفتاحاً لمعظم المجالات المختلفة نظراً لأصوليتها، ألا وهي الثالث سات تشيت أناندا، أى الوجود والوعى والنعمة أو الرضوان، وسوف تطبق هنا على المرشد الروحي، وليس ذلك لانعدام وجود طرق غيرها لتناول هذا الموضوع، ولكن لأن الثالث الفيدانتي وسيلة مناسبة في سياق هذه المعالجة.

والمرشد الروحي يُثَلُّ ويوصلُ ثلاثة عناصر أولها حقيقة 'الوجود'، وثانيها حقيقة الذكاء أو 'الوعى'، وثالثها حقيقة 'الحب والتوحد والبركة'.

وعنصر الوجود الذى يُثَلُّ المرشد ويوصله وبدونه يُصبح محروماً من حق الوجود هو الدين الذى يتنمى إليه ويستمد منه وصايته، أو المنظومة الروحية التى تنتمى إلى هذا الدين، أو الخلية الجوانية التى تعبر عنه وتطرح جوهره وتضفى على المرء وجوداً يستحيل بدونه قيام طريق ملموس فعال، ووظيفة مؤسسى الأديان أو الطرق هى أن يُعيدوا للإنسان الساقط 'وجوده' الأولانى، ويكون الشرط الأول للروحانية هو أن 'يولد المرء من جديد' ثم إنه يُحقق الأساس شبه الأنطولوجى للطريق الذى يتضمن التمييز أو المذهب من ناحية والتركيز من ناحية أخرى.

ويمثل المرشد الروحي بدايةً 'جوهرًا' أو 'وجودًا' واعيًا سات، وبناءً عليه يُصبح أداة 'للتعقل المثلهم' أو 'للوعى' تشيت الذى يستوعب

من خلاله مذهبًا ربانيًا يتبلورُ منه مذاق كل الصيغ المترتبة عليه، ولا بد من تأكيد أن ذلك المذهب يعتمد على وحى بالمعنى المباشر الكامل للكلمة، وأن اشتقاقاته الرشيدة تتصف بالمطلقية والالائية التي تغنى عن الاعتماد على مصادر من خارجه، رغم أن المرشد قد يتبنى في طريقته صيغا تأصلت في تلك المصادر بشكل متوافق ذهنيًا مع النظام العقائدى للمذهب، والمثال الناصع في هذا الشأن هو الأفلاطونية الجديدة التى تبنتها الصوفية الإسلامية والأرسطوطاليسية المسيحية، وليس من الصواب أن نرى في ذلك توفيقًا بين الأديان syncretism، حيث إن المفاهيم الخارجية تُقبل نظرا لإمكان استيعابها فحسب، ومن واقع اتفاقها الباطنى مع التراث المقصود فالحق واحد. وهناك جانب آخر لمسألة التعقل المثلهم ألا وهو العصمة، فالمرشد معصوم من حيث المبدأ فيما يتعلق بالوحى الذى يمثله المذهب، وهو الذى يُجسده بشخصه وبموجب 'وجوده' أو 'جوهره'، إلا أن تلك العصمة التى لا تنفصل عن البركة الربانية تتشكل بالاتزان بين المعرفة والفضيلة أو بين الذكاء والتواضع.

وينبغى للمرشد الروحى إذن أن يُحقق ثلاثية 'الوجود' و'التمييز' و'التركيز' أو 'الرشد'، ولا بد أن يفهم الوجود على أنه 'الجوهر الجديد'،^{١٧٦} ونعنى بالتمييز الحق الذى يميز بين الحقيقى والوهمى، أو بين آتما ومايا^{١٧٧}، ونعنى بالتركيز الطريقة التى تسمح للتأمل أن يثبت

١٧٦ يقول القديس بولس «...واختسب بالرجل الجديد...»

١٧٧ أو بين نيرفانا وسامسارا فى المصطلح الصينى.

نفسه أولاً من الجانب العقلي، وأخيراً من مركز وجوده الحقيقي الذى نحمل برهان وجوده في ذواتنا، وهذا التشبث بصفته إحدى حقائق التوحيد وبالتالى إحدى حقائق الحب والبركة يُناظر التشبيه والمشاركة في عنصر 'البركة' أناندا في الثالوث الفيدانتى.

وترجع أهمية العنصر الوجودى في الروحانية إلى مبدأ استحالة الاقتراب من الله جل وعلا دون بركة وعون منه، فيقول السيد المسيح عليه السلام «... ليس أحد يأتى إلى الآب إلا بى...» يوحنا ١٤: ٦، ويقول «ومن لا يجمع معى فهو يفرق» ويقول «... بدونى لا تقدرون أن تفعلوا شيئاً» وجاء في القرآن الحكيم ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ الإنسان ٣٠، وهذا الشرط هو المفصل الذى يدور حواليه 'التركيز' و'الرشد' واللذان يتصلان على التوالى بعنصرى 'الوجود' و'الوعى'، وهو يُفسر لماذا تنتهى الروحانية المحرومة من هذه الأسس دائماً باعتبارها استغلالاً نفسانياً لا علاقة له بتجلى الأحوال المتعالية.

ولا وجود للإنسان الدنيوى، من وجهة النظر المطروحة هنا، إلا حين يمنحه المرشد الروحى 'وجوداً روحياً' بضمه أو ترسيمه، ثم يُعَلِّمه المذهب أى 'الذكاء'، وأخيراً يمنحه 'الحياة' أى الوسائل الروحية التى تتعلق بعنصر 'التركيز'، وهى ارتباط بالموت، فلكى 'يحيا' المرء في داخله عليه أن يموت من خارجه، وهذه هبة من السماء والمرشد الروحى، وبدونها يُنْقَضُ اللطف الربانى. ولا شك أن هناك حالات استثنائية تتفاعل فيها صيغ أخرى، ولكن تلك الاستثناءات دائماً ما كانت تختص بأفراد تميزوا بالقداسة ونقاء الضمير مما يحى وسائلهم

الروحية من أى دنس دنيوى .^{١٧٨}

ولا يُمكن أن نستخدم وسائل روحية إلا بشرط الدخول فى اشتغال جاد ملبوس كى نتعرف على حقيقة أن السماء تُسيرنا حسب مشيئتها، وهذا الاشتغال لا رجعة فيه فالطريق لا نكوص عنه.

ويصبح المرشد الروحى بشكل ما امتدادا لـ'أنا' المريد باعتباره مرشدا لطريقه المخصوص فى إطار هبة السلطة الربانية التراثية، وكل تحول روحى يتضمن توقع الموت وفقدان بعض الاتزان، أو هى فترات من الغموض لا يمتلك فيها المريد جُلَّ ذاته، فلم يعد متميِّزا تمام الانتماء إلى هذا العالم ولا إلى العالم الآخر، ويبدو أن تجربته تستدعى إلى ذهنه التساؤل عن كل مراتب الوجود التى انتسج منها نسيجنا. ويقوم المرشد الروحى بدور 'المركز الثابت' فى تلك 'المحاولات' و'الإغراءات' التى ترافقها، إذ تنتهز مايا السفلية أو صفة التناقض إلى أسفل تاماس فرصة وجود أى شرح مهما صغر وتضفى على المتاعب اللامعقولة شكلا عقلانياً يُناقض الحق الموضوعى الثابت الخالدا، ويصدق الأمر نفسه على الإغراءات من الجانب العكسى حين يغرق المريد فى حالة تأملية أبعد من مطاله المعتاد، وقد تكون تلك الحالة عرضية وليست دليلاً على تحقيقه، فيعتقد أنه قد أصبح أسمى من الإنسان بدرجة ما، ولن تتقاعس مايا السفلية أو الشيطان، والذى هو

١٧٨ وبذور القداسة هى الخوف من الله جل وعلا والشعور بالقداسة على الأقل، ولا بد أن نعى أن تلك الصفات قد غابت نهائياً عن العقلية العامة 'لِعصرنا'، وأصبح أى طرح لها بمثابة المحرمات.

الشيء نفسه في هذا السياق، عن الوسوسة للمريد بأن يعلن أستاذيته أو يستسلم لادعاءات أخرى من ذلك النوع، وتشبه هذه الحالة سكران لا يدري عن تناسب الأمور شيئاً، أما المرشد الروحي الحق فيحقق 'سكراً واعياً'، فجوهره الإنساني طيَّع لحاله الروحي، وأستاذيته كامنة في الاحتفاظ بهدوئه في المحنة الروحية دون أى ادعاء، وكل ما قيل سلفاً يبين بوضوح أن الإيمان أمر لازم للمريد، فبدونه ينقطع التواصل الروحي، فلا تنبني جسور على 'الجحيم' ولا تتصير الروح على الأنا. ويتعالى العرفان على الإيمان بمعنى ما حين يفهم الإيمان كقبول شبه أخلاقي للحقيقة المنزلة، وليس مكوّناً ملبوساً من أبعاد ما يقصر عنه القول، والحق أن العرفان 'رؤية' وليس 'فكراً'، ولكنه كذلك في اعتبار معين فحسب، فهو لا يلغى الحجاب الذى يفصل بين الكائن الأرضي والموجود مطلقاً^{١٧٩}، ولو فهمنا الإيمان بهذا المعنى مثل شرادها وشيلا الهندوسيتين لأدركنا أنه عنصر لازم للنماء الروحي، وكذلك الإيمان عند المرشد الروحي، حيث إنه يجسد المعرفة^{١٨٠}، ثم إن المرشد الروحي بصفته رجلاً حياً وليس مثلاً منطقيّاً ينتمى إلى عنصر الحركة والنور الذى ينتشر في الكون، والذى لا غنى عنه لتحقيق النظرية.

ويبين ما تقدم بوضوح أن الأستاذية الروحية وظيفة خاصة للغاية،

١٧٩ والتفكير بشكل مغاير يعنى سوء تفسير الحذف الاختزالي في المتون المقدسة.

١٨٠ يقول شري شانكارا «وليس ملاذى أبى ولا أمى ولا أبنائى ولا إخوانى ولا أى مخلوق آخر، وليكن أعلى ملاذى هو قدم معلّى التى وضعها على رأسى» Svatmarnirupna, 146,

وأن من الخطأ أن نطلق على كل سلطة تعليمية صفة 'المُرشد الروحي'، رغم أن وظيفة 'الدكتور Doctor' قد تتفق أحياناً مع وظيفة 'المُرشد' ولكنها لا تجتمعان في الشخص نفسه، فالمُرشد لا يكتب أطروحات بالضرورة ولكنه دائماً ذو سلطة مذهبية كافية.

وليس من وظائف المُرشد الروحي أن يكشف عن معرفته بالكامل ولا عن كل المنز التي أنعم الله عليه بها، فهنا يمكن موضوع السرية وعدم التماثل^{١٨١}، أو المحددات الداخلية وقوانين الحياة، فالنبات يحتاج إلى عنصر خفي ألا وهو جذوره، ثم إنه يظهر مزايا تلك الجذور بشكل يجمع بين الفتوة والتلقائية، أو بين المتحدّد واللامتحدّد، وكذلك لا يصح أن يكشف التعليم الروحي عن كل ما فيه، ولا عن الحقيقة التي تلهمه، ولا أن يُعبر عنها في معادلات رياضية مطوّلة، ولا يصح أن يسعى إلى التعبير عن عنصر نهائي شبه مطلق بشكل يُؤدّي إلى تجرّد فهمه وعقمه، وهناك أمر من قبيل الاستحالة هو الإسهاب في شرح التعاليم المذهبية التي تتصل بجوانب دقيقة من الحياة الروحية كأمر مختلف عن الفروض والفرائض، لا علاقة بينها وبين قوة استيعاب المتلقّي. ويدين التراث هذه الأوضاع لأنها تتسبب في عدم اتزان بين المذهب والطريقة، ولا يصح أن تستهلك التعاليم النظرية عمل الوعي الذي يستهدف إيقاظ المريد مقدّماً، فالمرید يحتاج إلى النور، ولكنه

١٨١ والقول المأثور الذي قد يكون صبيحاً يوصى بأنه «إذا كنت تعرف عشرة أمور فلا تُعلم منها إلا تسعاً»، ولكن مسألة السرية هذه تتعلق أيضاً بالمرید، فيقول معلم رُوحى هندوسى معاصر «على المريد 'صاهاكا' ألا يكشف عن تجاربه الروحية سوى لمعلمه أو لوليّ»

أيضًا بحاجة إلى عنصر الغموض الذى يختمر فيه النور، والذى سوف يُمكنه من إطلاق عنصر النور الذى يحمله فى جوهره ذاته، ونستطيع أن نقول 'بعدم الاتزان التوليدى' بدلاً من 'الغموض'، والذى تقدم لنا الكوانتات الصينية أفضل أمثلته.

ولا شك أن البراهين الكلامية أمر لا غنى عنه، إلا أن قوة الرمز المباشرة والكلية وقدرته غير المحدودة على الإيحاء وفاعليته فى الستر والكشف تجعله جديرًا بالقيام بالمرحلة التالية من التحقق التأملى، ولا بد أن نذكر أيضًا طرفًا عن التعليم بالإشارة والعلامة، فحين لا تكفى الكلمة فإن على المرشد أن 'يجرح' روح المريد بكيها بنار الرمز البحت، ويقصد بها العلامة التى قد تتزامن مع التأنيب، فتطلق وعى المريد وتحقق فى الوقت ذاته فائدة مناظرة لها، ولا بد أن يحذر المرشد من السقوط فى التطرف، فلا يحمل به أن يحتقر الكلام بما هو من الجلال، وإلا ما وهب الإنسان موهبة الكلام، ولا أن يتصور أن المرء يمكن أن يحقق به كل الأمور، وهنا تكمن الحكمة فى وضع كل شىء فى مكانه الصحيح.

إن الله جل وعلا يُعلم الناس بالوحي المنزل أولاً، وبعد ذلك يعلم الفرد بالمصير العاجل، وينعكس هذا المبدأ على وجه الخصوص فى كل الطرق الروحية.

ويظهر سؤال كثيرًا ما طرح للجدل عن إمكانية أن تمتد وظيفة المرشد الروحى إلى ما وراء حدود دين معين، وهى إمكانية مخوفة بالمخاطر نظرا للمرتبة الروحية العالية التى تتطلبها من المعلم، كما أنها قد تلقى

مصاعب في نظر عالمٍ تراثي مختلف عن عالمه، ثم إنه في حالة كهذه لا بد وأن يتصرف كأداة لبركة 'خارجية'، وهذا يفترض تحقق درجة متعالية من الروحانية في عالم الصور، وكلمة 'التحقق' لازمة لأن الحشو في اللغة الكلية شيء والتحقق بالجوهر شيء آخر، ولا بد في أمر من هذا النوع من سبب كاف أو قوة قاهرة، وهذه الأسباب واردة بشكل عرضي كما يتضح مثلاً في العلاقة بين الشاب إبراهيم بن أدهم وبين الراهب سيمون، وهو أستاذ في العرفان، كما جاء في فقرة من كتاب 'الحاج الروسي The Russian Pilgrim'، والتي تسوغ تلقى المعرفة بمعونة الله جل وعلا '... حتى من أعرابي' في غياب المرشدين الروحيين للكنيسة، وتُسَوِّع مثل تلك المقابلات لو أن كلا الطرفين كان على تمام الاتساق مع تراثه، حيث لا بد أن يكون المسيحي مسيحيًا حقًا والمسلم مسلمًا حقًا، أيًا كانت التناقضات البادية على السطح، نظرا لتبادل الأفكار الذي تأسس بينها^{١٨٢}، ولكن إذا وجب أن يقوم تفاههما المشترك على أكثر من مجرد تجريد فلسفي فلا مناص من التحسب للمنطلقات الظاهرية الانفصالية المؤقتة، وليس ذلك التفاهم قائما فحسب لأنه انفصالي أو قصري، ولكن لأن حقيقته الغريزية تضمن إثارة وعي حقيقي بالتوحيد.

وتكاد هذه المفارقة الظاهرة أن تشكل علاقتنا بالانتهائي، فلا يُمكن لهذه العلاقة أن تصبح موحدة قبل أن تكون فارقة، أو بشكل أدق

١٨٢ وقد يبدو الموقف في ضوء مختلف بعض الشيء في حالة الهندوس والمسلمين في الهند، إلا أن المؤثرات الحدائية اليوم تتعرض للناخ الروحي للهند بشكل خطير.

قبل أن تكون انفصالية في المستوى الأدنى من وعينا الفردي، إذ إن هناك ترتيباً للحوادث وتوازياً بينها، فالعارف المتحقق أو الجناني jnani الكامل يسجد 'تحت أقدام جوفيندا Govinda'، وهو ما يعنى الانفصال، ويعنى مقام الوحدة من وجهة نظر أكثر عرضية أن الحكيم قد تعالى عن مستوى الصور، وتعالى بالتالى عن مستوى الصبغ المذهبية، وهى لا تفتأ مقدسة لديه ومسلاً بها فى نطاقها، إلا أن هذا المقام مستقل عن مسألة المعرفة سواء أعرف المرشد شيئاً عن دين معين غير دينه أم لا، ويعنى مقام الوحدة فى هذه الحالة القدرة على التحقق واقعياً لا مجرد الميل إليه^{١٨٣}، وهذا يعنى أن المرشد الروحى لا بد وأن يُراعى دقائق الشكل ووحدة الروح فى آن، وأن يتحسب لطبيعة كل من المستويين المختلفين، ولا بد أن ينضبط مع الانفصال المقدس فى القاعدة حتى يستطيع أن يُحقق الاتحاد المقدس فى القمة^{١٨٤}، ولا يُمكن للمرء أن يصل إلى القمة دون أن يستوعب عنصر الوحدة فى شكل الوحى ذاته، وحب ذلك الشكل كتمبير عما فوق الشكل، فكل شكل مقدس هو 'تجلٍ للغيب' شونيا مورتى Shunyamurti.

وحيث إن اصطلاح 'المرشد الروحى' قد يُوحى بانطباعات خاطئة، فقد يكون من المفيد أن نذكر بعض الأمور عن مسألة الاختلافات

١٨٣ وقد تكون المعرفة الجوهرية للمسلم السانى أقرب إلى الأسرار المسيحية من العقلانية والانفعالية للدينوى الذى يحقر 'العقائد الانفصالية'.

١٨٤ 'نحن نحقق المرء الحب {الأكل} لا بد له من احتقار المواضع الاجتماعية {أى المؤسسات والشعائر}، ولكنه لا بد وأن يخضع لها {دون التعليق بثمارها}، نارادا سوترا Narada

Sutra, 62

الهيكليّة، وسواء أكانت الانطباعات الخطأ المذكورة جسيمة أم طفيفة إلا أنها لا تزيد في مجملها عن الخطأ الشائع الذى يحول الدائرة إلى كرة مثلاً بموجب استدارة الشككين، وهو نمط من الخطأ يشيع في مجالات مختلفة تماماً، ولكنه أكثر وضوحاً في التاريخ وعلم النفس من غيرهما، فلا بد لنا في أول الأمر من الاختيار بين أن نطلق الاصطلاح على مؤسسى الدين، وفي هذه الحالة لا نستطيع إطلاقه على الحكماء الذين يخلفونهم، فهم ليسوا أنبياء بالمعنى الصحيح للكلمة، أو نختار أن نطلق التعبير على الحكماء وفي هذه الحالة لا يصح أن نستخدمه لوصف مؤسسى الأديان أو أولياء الله 'أفاتارا' كما في مذهب فيشنو، فسيكون ذلك من قبيل الحشو في الكلام الذى يلقى بظلال الافتراء على كرامتهم المتسامية بمساواتهم بممثلهم، ويجوز التساؤل لسبب مماثل عما إذا كان من المناسب إطلاق كلمة 'معلم' على عظماء من خلفهم مثل حواربي المسيح عليه السلام أو رسله، حيث إن عظمتهم توطدت بكونهم المريدين المباشرين 'للكلمة التى تجسدت'، وأنهم شاركوا بشكل فعال في استلهام الوحي^{١٨٥}، وهذا الوسواس أمر مشروع تماماً في السياق الحالى، إلا أن هناك أيضاً أسباباً تحمل على تجاهله كما سنرى فيما يلى.

فعلى سبيل المثال سوف تؤدى مقارنة راهب بيندكتى من القرن الخامس عشر بالقديس بندكت ثم مقارنة القديس بندكت بدوره بالقديس يوحنا إلى تكوين صورة واضحة عن المراتب الرئيسة، لا

١٨٥ فالقديس يوحنا ليس المسيح عليه السلام من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يجرؤ أسرارى مسيحى على مساواة نفسه بكتاب الإنجيل الرابع وسفر الرؤيا، ويشكل ذلك العلاقة بين النبى محمد صلى الله عليه وسلم وبين صهره على بن أبى طالب كرم الله وجهه والصوفيين.

للأستاذية الروحية ذاتها ولكن للتجليات عمومًا، فمن المهم ألا نخلط بين الوظائف الكونية وبين المعرفة الباطنة، فأرفع القديسين أو الحكماء دائمًا ما احتكم على 'الأعظم' و'الأشمل'، ولكن من أدنى منهم ليس بالضرورة مثالًا لإمكانية 'أدنى' من حيث تحققه الباطني، وذلك رغم وجود اعتبارات 'للبعد' أو 'الاتساع' الذي يدخل في حسابنا في هذه الحالة لصالح الشخصيات التراثية 'الأيقونية'، ويصبح هذا العامل ذا أهمية خاصة حين يتعلق الأمر بصيغة غير متسامية روحيا مثل رامانوجا أو كونفوشيوس في حين أن وظيفة الثاني أعظم من وظيفة الأول، حيث إن ذلك قد يُغري المرء على وضع تلك الشخصيات الجليلة في موقع أدنى من الجناني أو العارفين، وسوف يكون ذلك من قبيل الوهم البصري، وخاصة حين يتعلق الأمر بشخصية النبي الصيني، والذي تمثل حقيقته الباطنية تعاليًا بالضرورة نظرًا لدوره الذي أسندته إليه العناية الربانية.

وأيًا كانت وجهة نظر الإنسان الدنيوي فكل مرشد حقيقي قريب أصوليًا من عطاء المعلمين من مرتبة 'الرسل' أو الحواريين، وحتى من مرتبة الأولياء المؤسسين، وهذه حقيقة تعويضية تسمح لنا بتقييم المعلمين الروحيين في الهند وغيرها، ويفترض اتساع مجال الكمال الروحي عند الأفاتارا وخلفائه المباشرين، إلا أن ذلك الكمال لا يعنى المرتبة الوجودية لأعظمهم شهرة، ومن هنا جاءت التباينات التي سبق ذكرها.

ولا شك أنه ليس من الممكن دائمًا ولا حتى من اللازم أن نحل كل ما

نَحْمَصُ، فالجواب مثلاً عن سؤال ما إذا كان هناك اختلاف حقيقى بين المرتبة 'الرسولية' وطبقة ناجارجونا Nagarjuna ومن تبعها، والتجليات الأكثر جلاءً مثل بادما سامبها فى التبت، وكوبو دايشى فى اليابان والذى قيل عنه إنه يمثل للترددات المركبة للشمس الروحية فى عالم جديد^{١٨٦} فمن الممكن دائماً ومن اللازم أحياناً أن نحسب لبرهان الوقائع وبرهان رأى الترائى احتراماً لجلال التجليات الربانية^{١٨٧}.

ولكن لا يصح أن تشغلنا تلك الاعتبارات عن الحقيقة التعويضية التى ذكرناها آنفاً، وهى أن كل مرشد روحى يتمثل بشكل غامض بنموذجه السابق بفضل معرفته ووظيفته الروحية والبركة الربانية التى ترتب عليها، وكلاهما يتمثل بالمثال الأولانى وهو الأفاتارا المؤسس، ويمكن حتى أن نضيف إلى ذلك فى نطاق أطروحتنا أنه لا وجود إلا للمعلم واحد سبحانه، وأن كل الدعائم من المعلمين الروحانيين على اختلافها ما هى إلا تجليات منه جل شأنه تناظر أشعة الشمس التى تصل من النور الواحد.

١٨٦ ويعتبر القديس فرانسيس الأسيسى والقديس برنار حالتين مشابھتين، فالأول قد تنباه السيد المسيح عليه السلام، وتبت العذراء عليها السلام الثانى.

١٨٧ ومن أسوأ أنواع الادعاء ما يسمى بالتحليل 'النفسى' لأحد الأفاتارات حين يؤسس المرء آراءه على الأفعال والإشارات، فى حين يكون فى واقع الأمر فى حضرة مرتبة من العظمة يستعصى فهمها تماماً على أى بحث دنيوى، ويجوز أن نشير هنا إلى أن راماكريشنا غالباً ما يستخدم لقب أفاتارا بمعنى عام، يشتمل أيضاً على كل الصيغ الأفاتارية سواء أكانت 'شاملة' أم 'جزئية' أو 'رئيسية' أو 'فرعية'، ولا لوم عليه فى ذلك أولاً لأن تعاليمه تقوم على تعريف الطبيعة المتعالية 'لرجال الله' وثانياً لأنه كان بذاته فى حضرة 'النور الربانى'.

الْقَدِيسُ وَالصُّورَةُ الرَّبَّانِيَّةُ

والأيقونية ليست ظاهرة جديدة في الهند فهناك هندوس أو من يُسمون بالهندوس يعيشون قبل بداية العصور الحديثة، ويبدو أنهم كُفُّوا عن الرغبة في تفهم الدور الحقيقي لصور تراثهم المقدس، وربما كان ذلك راجعا إلى أنهم يتهربون من الاتهامات السطحية المهينة لانتماهم إلى أخلاقية تقليدية مقيّدة مما يغمط من جدية التساؤل عن معنى التراث المصور، ولسنا هنا بسبيل تبني منظور تراثي مثل المنظور الإسلامي الذي يُحرِّمُ الصور باسم تناول عقلی mental approach مخصوص للطلق، فمن وجهة النظر الهندوسية ليس هناك مبرر موضوعي مباشر لاعتراض المسلمين، ولكن لهم مبررات غير مباشرة وذاتية من حيث ارتباطهم بمسلك روحى فى 'التجريد'، وحينما يصل ذلك المسلك إلى الوعي الكامل يصبح 'بيت الأوثان' لو لجأنا إلى تعبير ابن عربى رمزا 'للقلب' الذى يصبح ملاذا للحقائق الربانية^{١٨٨}، وزيادة

١٨٨ والحديث القدسى التالى يقدم مفتاحا لكلية لا يحد منها شكل من الأشكال عن أبى هريرة رضى الله عنه قال، قال النبی صلى الله عليه وسلم: يقول الله تعالى «أَنَا عِنْدَ كُلِّ عَبْدٍ بِي وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَأَ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأَ خَيْرٍ مِنْهُمْ وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَى بَشَرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذَرَأَعًا وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذَرَأَعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا وَإِنْ أَتَانِي بِمَنْشَى أَتَيْتُهُ هَرُؤَلَةً». ويكاد الحديث القدسى يضاهى الفقرة التالية من باجافاد جيتا التى تذكر على لسان كريشنا أو فيشنو «أَبَا كَانَتِ الصُّورَةُ الَّتِي يَسْعَى الْمُؤْمِنُ إِلَى أَنْ يَتَعَبَدَ لَهَا بِإِخْلَاصٍ فَسَوْفَ أَجْعَلُ إِيمَانَهُ قُوَّةً لَا يَتَزَعَّرُ، وَسَوْفَ يَحْرُكُهُ ذَلِكَ الْإِيمَانُ إِلَى الْإِشْتَغَالِ بِعِبَادَتِهِ، فَيَجْعَلُ الثَّمَارَ الَّتِي رَغِبَ فِي حَصُولِهَا، وَالتَّى قَدَرْتُهَا لِمَصِيرِهِ» VII, 12 & 22 أى إن الرب يقوى الإيمان بالقدر الذى يُخْلِصُ به العبد، وهو أمر يندرج أن يوجد فى كل وجهات النظر، ودرجة الإخلاص يمكن أن تخبو حتى تصبح درجة من الكفر الباطن.

على ذلك فلولاً الوثنية العربية وذكريات الوثنية في بلاد ما بين النهرين وحوض المتوسط لكان الإسلام أقل تشدداً من حيث المبدأ، ولكن القيمة الكامنة في مسلكه هي المهمة، وهو سلوك ظرفي أو طريقة توجد أو مثال يحتذى حتى في قلب الحضارات التي تميل إلى الرمزية الشكلية^{١٨٩}، وأياً كان الأمر فمن الواضح أن انتقادنا للأيقونية لا يتجه إلى منظور تراثي بعينه بل إلى احتمال الخضوع لنفوذ لا يتوافق مع التراث الذي ينتمي إليه المرء، وحيث إن الهندوسية التي نتوى الحديث عنها تنتمي إلى الهند البراهمانية، التي تأثرت بالإسلام بقدر أكبر من تأثرها بالنفوذ الغربي الذي حمل في طياته اللوم 'المتمدن' والسلوك البروتستانتي الذي يقول عن الأيقونة 'إنها ليست أكثر منك قداسة'^{١٩٠}، وهو وحده الذي يخلق مركب النقص النفسي، وأياً ما كان نفوذ الإسلام في مختلف الدوائر الهندوسية في الماضي فإن الأيقونية الهندوسية في القرن العشرين قد اتخذت لها إلهاماً حداثياً ذا مذاق نصف علمي ونصف بيوريتاني.

وقد ظهر في ذلك المناخ العقلي رأى يبدو مقبولا كبرهان ثابت في كثير من الدوائر الروحية في الهند، ومؤداه توقع ظهور يوجي^{١٩١} 'تحرر

١٨٩ وبوذية الزن هي مثال لذلك بشكل نسبي، والإسلام يحتمل 'الصور التي لا ظل لها' بشكل نسبي على المستوى الديني الذي قد يوجد كحقيقة قائمة أي الصور التي لا تصور الله جل وعلا ولا وجه الرسول صلى الله عليه وسلم.

١٩٠ والمسيحيون الكاثوليك والأورثوذكس لا يعترضون على التعبد للصور إلا أنهم يرفضون الأشكال التي تتخذها في الهندوسية، والمسألة هنا هي المحتوى وليس المبدأ.

١٩١ حقيقةً كان أو وهميًا.

في حياته jivan mukta، وسيعيش في 'ملاذ أشرام' ashram^{١٩٢}، وسيقول بعدم لزوم الصور الشعائرية بل حتى بتحريم التبعدها، حتى لو كانت الصورة للإله الأسمى ذاته والذي يتمي إليه 'المتحرر' سواء بالطريقة أو 'بالتجسد'، وقد يكون هناك مسوغ لذلك السلوك لو أنه كان استثناءً مذهبياً تحركه وجهة نظر أدفايتية Advaitic مثل استبدال الصلوات جميعاً بصلاة واحدة جوهرية يبررها ذلك المستوى، ولكن إنكار الصور بمجرد اتخاذ طبيعة دين قصوى أو رد فعل عقلائي هو أمر غير وارد في مجتمع يحتكم على تراث تشكيلي مقدس.

والوظيفة الحقيقية للصور الشعائرية موضوعياً هي أنها تمثل حقيقة متعالية رمزياً وشعائرياً، ووظيفتها أن تؤدي إلى تثبيت الذهن على ذلك الرمز لتحقيق التركيز على الحقيقة موضوع التأمل، وهو أمر مفهوم في الصيغة التبعية أو العقلية، أو كلاهما معاً^{١٩٣} أما فيما يتصل بمسألة الأفاتارا 'الذي تحرر في حياته' فلنا أن نضيف أن الصورة الربانية في حقيقتها وطبيعتها نظير للقديس، وتحكي بشكل أو آخر عن المثال الرباني الأولاني الذي تجسده، فلو كان القديس هو

١٩٢ نوع من الخلوة حيث يعيش معلم روعي 'جورو' يجتمع فيها المريدون والحجاج.
١٩٣ رغم أن فيشنو هو الروح الباطنة لكل ما يحيا في الوجود إلا أنه يتواضع بحلوله في صورة طقسية archa نظراً لقوة المانترا والجورو أي 'الكلمة' و 'المعلم' ... مثلاً تاكل النار المحركة كل شيء، بالرغم من أن قوتها لا تظهر وتبدى للعيان إلا بحك غصنين، فكذا فيشنو يتخلل كل شيء ولا يظهر للإنسان العادي، ولكنه يغلي في الرمن بتأثير المانترا، ولذلك يجب على المرء أن يتعبد لفيشنو Padma Tantra, III, 26,2-7، ويجب أن نتذكر أن الأيقونة في الكنيسة الشرقية ليست من عمل الإنسان بما هو، ولكنها تجل للنال السماوي ذاته، وقد شبهت الأيقونة بأنها نافذة في الأرض على السماء وفي السماء على الأرض، ويعكس التذهيب في خلفيتها شذا السموات، والجوهر المنير الذي يحيط بالربانيين.

‘راما’ اتساقا مع قطب آتما، والذي هو ‘الوعى’ تشيت أى إنه متسق مع الحقيقة الباطنة الذاتية فإن الصورة الشعائرية المناظرة تتماهى مع راما بحسب قطب ‘الوجود سات’، أو تتسق مع الجانب الموضوعى للحقيقة، والتجليان الباطن والظاهر يتسقان مع ‘البركة أو الرضوان أناندا’ وهى العنصر الثالث من آتما، إذ إن القديس والصورة الربانية معا هما تجلٌّ لراما، وبالتالي تجلٌّ للرب.

و‘البركة’ هى التى ينبثق عنها التجلى الروحى، فهى تحويل الربانى إلى عالم الظواهر، والتى ‘تُحرك’ أو ‘تُجلى’ بديناميتها الأقطاب السكونية للذات وهى ‘الوجود’ و‘الوعى’^{١٩٤}.

والاعتراض بأنه فى حالة القديس ‘الذى تحرر فى حياته’ لا بد أن يكون جسده تجليًا للشكل الربانى، أو هو ‘الوجود’ المعادل لجانب ‘الوعى’ الذى تحقق به الحكيم، يُرد عليه بأن الصورة الشعائرية هى الأقرب حقيقة إلى أن تكون جسداً لذلك الوعى أكثر من الجسد الإنسانى الذى يُمثله، باستثناء حالة الأفاتارات الأعظم شأننا مثل راما وكرشنا وبوذا فإن الجسد يشع بالوجود سات بقدر ما يشع بالذكاء تشيت، ومن هنا جاء جماهم الفائق المشحون بما هو فوق طبيعى وتشهد عليه البراهين التراثية، ولو حدث أن تميز قديس أو قديسة بجمال جسدى فإن ذلك الجمال فى معظم الأحوال ينتمى إلى مرتبة مختلفة تمامًا وفى إطار هذه الأطروحة فنحن لا نرى بأى شكل كان سطحية التعبد

١٩٤ وهى فى كلمات دانتى «الحب الذى يحرك الشمس والأنجم الأخرى». ولا بد أن يكون القارئ قد أدرك العلاقة بين ذلك التشبيه ولاهوت التثليث.

التأمل باستخدام الصور الشعائرية فالسّمات التي تعتبر لازمة للأفانارا
قد تكون جوانب عرضية للإنسان المتحقق بالمعرفة.

ولا بد أن تخضع الصورة لما يُمكن أن يُسمى القوانين الكونية للتشبيه
الرباني فلو كان القصد منها حقًا هو تمثيل جسد ذلك 'الذى تحرر في
حياته' فيجب أن تصير آتما مثله أو تصبح 'الوجود سات' أو 'الوعى
تشيّت'.

ومن المهم أن نفهم أولاً أن الغاية من الفن بدهيًا ليست الإيحاء بمشاعر
جمالية فحسب، ولكنها أيضًا نقل رسالة روحية مباشرة^{١٩٥}، ونقل الفيض
النابع من الحقيقة المحرّرة ليعود إليها مرة أخرى، والفن بالتأكيد ينتمى
إلى المرتبة الشكلية ومن يتحدث عن كمال الشكل يتحدث عن الجمال في
الوقت نفسه، أما دعوى أن الفن لا علاقة له بالجمال على أساس أن
غايته المباشرة روحانية فليست سوى أغلوطة تضاهى عكس القول
بها، أى التى تقول إن غاية العمل الفنى الوحيدة هى الجمال، فالجمال
يتضمن بالضرورة شكلًا ومضمونًا، أما عن الشكل فيمثله الالتزام
بقوانين التناسق أو انتظام التكوين، فى حين أن المضمون هو تجلى

١٩٥ وإذا لم يكن الفن الدينى فناً شعائريًا فلا يصح تعريفه بأنه نقيض للفن التراثى فقد
يحترم الجوانب السلبية للفن الدينى من ناحية، ومن ناحية أخرى يتحمل وظيفة مشابهة للفن
الشعائرى، حتى لو كان أقل مركزية منه بيون شاسع، وهناك أيضًا صيغ وسيطة بين الفن
الشعائرى والفن الدينى، ولا بد من ذكر أنه فى حالة انشغال الفنان المبدئى الذاتى بقيمة
جمالية مخصوصة فليس ذلك منافضًا بحال للوظيفة العميقة للفن ولا للكمال الروحى للعمل
الفنى، إذ إن كل الأمور متعلقة بعضها ببعض، ومن البدهى أن نقول إن المشاعر الجمالية قد
توحى بمحس روحى أو حتى بالحقيقة دون أن يكون الفنان واعيًا بها بالضرورة مثل حالة
راماكريشنا، إلا أنها ستصل إلى هدفها بالرغم من ذلك.

‘الوجود’ أو ‘الوعى’ أو ‘البركة’، وهو ما يعود بنا إلى المظهر التثليثي لآتما، أو بشكل أدق إلى تواليف مختلفة للعناصر الثلاثة، وهذه المحتويات هي التي تحدد الشكل سلفاً، أما الحديث عن الجمال البحت بقصد تسفيهه فهو تناقض اصطلاحى حيث إن الجمال لا يُمكن إلا أن يُعبر عن الحق أو عن أحد صيغه أو أوجهه، فإذا كان التناسق الحسى ‘ينجى’ بطريقته الخاصة في أحوال خاصة فذلك لأنه حق.

ولنذكر في مرورنا شيئاً عن بعض مُنظِّرى الفن الذين خرجوا علينا بنظريات جديدة بزينون الإيلي، والتي تذهب إلى أن جمال الحشرة ليس أقل من جمال الإنسان، ولا جمال الكوخ بأقل من جمال الكاتدرائية، وذلك بدعوى أن كل شىء بلغ الكمال بذاته وفى مستواه أو أن أى عمل مصنوع بكمال يحوز كل ما هو مؤهل له من الجمال، أى إن الجمال يسمح بوجود درجات متفاوتة فى مستوى واحد بصرف النظر عن نبلها أو وضاعتها فى المستوى الذى تتجلى فيه بشكل حتمى، وزد على ذلك أن الجمال وارد كلما كان هناك فرصة لإنجاز إمكانية ما، بصرف النظر عن قلة تلك الإمكانية، وهذا يعنى نسيان أن طبيعة الجمال أو بالأحرى فكرته ذاتها ليست فقط مجرد اتساق الشكل، ولكن اتساق المضمون أيضاً، فمضمون الجمال هو غنى إمكاناته وفيض كرمه الكونى، حتى إن هناك جمالاً يغمر فيتملك، وهناك جمال يُعطى فيفيض، وليس تناسق الشكل مجرد انضباط مربع أو مثلث كما تذهب إليه النظريات التبسيطية الجامدة، فهو أيضاً وبشكل جوهرى تجليات اللانهائية الباطنة وهو كذلك طالما كان هو كل ما يمكن أن يكونه.

إن الغاية الأولى للفن الشعائري وعظيمة، سواء أكانت موعظة مصورة لمن لا يقرءون أم كانت مذهبًا ميتافيزيقيًا أو أسرارياً تعبر عنه الرموز لقوم يتفكرون، ولا يعنى ذلك أن الأمرين منفصلان أحدهما عن الآخر، فغاية الفن الشعائري أن يُعبر عن رموز بسيطة كانت أو مركبة^{١٩٦}، وحيث إن لغته هي الشكل فإنه يتقل نفوذ الجمال في بهجة 'اتساعه'، أما إذا سعى إلى تحقيق التناسق البصرى لذاته فسوف يسقط في تعسف وفردية العقم المتمثل في مذهب 'الطبيعية'. والخطل الكامن في 'الطبيعية' ليس بالتأكيد عماها عن صفات الجمال، ولكنه راجع أساسًا لافتقادها سبب الوجود، إذ إنها تتخذ من ذاتها غاية، أو تضيئ المجد على الفنان أو النموذج فحسب وهو ما يعنى الأمر نفسه، وثانيًا لأنها تنتهك القواعد التي تنبت من التراث ومن طبيعة الأشياء.

ومذهب الطبيعية في الفن ينتهك التراث لعدم وعيه بأن الطراز نظام رباني ينبثق عن عبقرية روحية واجتماعية في الوقت ذاته، وينمو حسب قوانين النماء العضوى في مناخ من التبطل التأملى، وليس فرديًا أو بروميثيًا بحال، ثم إنها تنتهك طبيعة الأشياء لأنها تعالج السطح في التصوير كما لو كان فراغا مجسم الأبعاد، وتعالج سكون السطح كما لو كان قادرا على احتواء الحركة، وتعالج المادة الخاملة في النحت كما لو كانت لها حيًا، وكما لو كانت بسبيل الحركة، وأحيانًا ما تعالج

١٩٦ والصورة بسيطة في حدود تعبيرها عن حقيقة كونية مخصوصة، ومركبة عندما تتناول مجموعة معينة من الرموز حسب الحال، والتي تشير إلى عدة صفات أو وظائف.

الخامة كما لو كانت خامة أخرى، ودون اعتبار لروح المادة، وهكذا دواليك^{١٩٧}، والتصوير هو إعادة خلق رؤية بتطويعها للسطح البسيط، وإذا تصادف وجود حركة فلا بد أن تختزل إلى نمطها الجوهرى، والنحت هو إعادة خلق رؤية بتطويعها للمادة الخاملة أو لمادة ذات نوع خاص، وكذلك الحركة إن وجدت فإنها تختزل إلى مرحلة أقرب إلى السكون، ثم إنها تتضمن إعادة خلق الموضوع وليس نسخه، أو نسخه أثناء إعادة خلقه حسب الرؤية التراثية والشخصية معا، أو حسب الحياة التى نعكسها فيها بفضل معرفتنا، أو بالاتساق مع الحياة التى تعكسه فينا بفضل مضمونها الأنطولوجى والربانى. وكل تلك الاعتبارات تنبه إلى أن الصورة التى نقصد بها تجيل ذلك 'الذى تحرر فى حياته' يمكن أن تكون ربانية فحسب شرط قداستها شكلا ونشأة، وهذا يعنى مراعاة القواعد الروحية والتقنية التى يضمها التراث فحسب.

وأحيانا ما يبدو مفهوم الصورة بمعنى أعرض وبغض النظر عن مسائل

١٩٧ والأيقونة فى طرازها النمطى مثل المنمنمة الفيشنوية لا تسبب أى انزعاج لنا فى غياب الرؤية المجسمة أو الحركة حيث إن التصوير يقدم لنا نفسه بما هو، وليس كبديل للعالم الموضوعى، فليس مجرد هذا الشيء أو ذاك، ولكنه تصوير فحسب، وعلى العكس من ذلك نجد أن الفن الطبعى يتوخى الدقة الموضوعية للتصوير ودقة التظليل التى تزيد من إحساسنا بغياب الفراغ والحركة، وتبدو الأشكال كما لو كانت تخثرات فى فراغ، وتوحى المادة الخاملة والعجز عن الحركة فى النحت بأحاسيس ماثلة، ويصبح الفارق بين النموذج والنسخة أمرا لا يطاق، ويضفى صبغة شبحية على العمل، وتستمد الطبيعية مادتها من طبيعة الوهم والسحر، ويتمخض رفضها عن انحراف أسوأ منها، باستثناء أعمال قليلة لا تشكل مدرسة.

العمل الفني، ويمكن أن نتعرف على حالة شري رامانا مهاريشي على سبيل المثال، فنجد أن جبل شيفا المقدس آروناكالا هو الرمز الدائم للبدا الذي تجسد في الحكيم، والذي كان جسده الحقيقي، كما يجوز القول بأن جسد مهاريشي كان تجلياً للجبل، ولماوى الأرضى لباراماشيفا في الصيغة الإنسانية، وهناك حالة مناظرة هي أن مريدى ما أناندا مويي يعتبرونها تجلياً إنسانياً لنهر الجانج في مظهر 'الأم'، مما يعنى أن العبادة في حضرة هذه القديسة تتفق مع العبادة التراثية 'لجانجا الأم'، أما في حالة راماكريشنا فلا شك أن الصورة التي تمثله بشكل كفاء وقد رسمت بغرض التعبد هي تلك التي في صورة 'شاكى'، لا في صورتها الرهيبة ولكن في مظهرها كقديسة من جانب الجمال والحب الأموى ^{١٩٨}.

وبعد ما تقدم من المقال ربما كان من المناسب أن نذكر هنا أمراً يعادل سوء استخدام الأيقونية ألا وهو الاستخفاف بالأفاتارات لصالح الإعلاء من شأن حكماء على قيد الحياة بما فيهم بعض الكذبة، فقد عكف بعض الناس على امتداح جو رو معاصر بعينه فلم يجد بُدّاً من

١٩٨ «كالى هي حقا براهمان، وبراهمان هو حقا كالى فهي الحقيقة ذاتها ... وعندما تعكف على تلك الأعمال (الخلق والحفظ والدمار) نسميها كالى أو شاكى، ... وعندما لا يكون خلق ولا شمس ولا قمر ولا كواكب ولا أرض، وحينما يتشع الظلام بالظلام فهي الأم التي لا شكل لها: ماها كالى، القوة الأعظم متوحدة مع ماها كالا: المطلق، ... أما شاميا كالى فلها طبيعة رقيقة، ... فهي واهبة العطايا وطاردة الخوف ...» إنجيل راماكريشنا، نيويورك، ١٩٤٢ «وكالى في إهاب الأم ليست مخيفة كما هي في رقصة الموت، ولكنها تبدو للؤمنين بها في جمالها وجلالها مفعمة بالخلوة والحب، وتشرى بركايتها على الجميع، وتفتح أفهامهم» حياة شري راماكريشنا، كلكتا، ١٩٣٦.

تؤكد أفضليته على شانكارا وحتى على كريشنا أو فياسا، وهو يعتمد على افتراض محدوديات وتخيل مثالب أحدهم كي يتقل إلى الهجوم على المعرفة التراثية ويتقد إحساسها بالتناسب، وبشكل ينم عن جهله الروحي الغريزي، وقد قُدِّر لنا أن نشهد من ذلك الكثير في مقدمات ونصوص عن المرشدين الروحيين، وهذا نوع من الجهل والادعاء فيما يتعلق بأسلافنا الروحيين الذين هم أسمى من كل ما يُمكن لعصرنا هذا أن يُنتجه، والذين لا يُمكن أن يُطاولهم أحد بفضل تجلياتهم الكونية، ولا بد من القول بأن هذا النوع من الإساءة يسود هذا القرن الذي نحيا فيه حيث يختلط فيه علم نفس يقوم على الاستخفاف والانحطاط بالاهتمام الغامر بالغوغائية السوقية، وجدير بالذكر في هذا المقام معجز معاصرنا عن تمثل الحواريين والرسلى، وتختلط سذاجتهم بالسفَه فحتى في الهند تجد الناس على استعداد لمقارنة شخص مثل غاندى، وليس لغاندى يد في ذلك، ببوذا في حين أنه لا وجه للتشابه بينهما.

ولكن لنعد إلى موضوع الصور، فعلى صعيد القيم الروحية لن تجد ما هو أكثر تباعدا من الحكمة الباطنة والفن الظاهر، وبينها المسافة التي تفصل الجوهر عن الشكل، إلا أن الأضداد تلتقي، وليس هناك ما هو أقرب إلى الحكمة والقداسة من الفن الشعائري ولا من العبادات، وبالمعنى الأعرض لتلك الاصطلاحات، وهو ما يُفسر القيمة التي تضيفها الحضارات التراثية عليها، ففنون الخط الشعائرية والتصوير الإنساني للآلهة هما صورة للربانى^{١٩٩}، كما لو كانت الوجه المنظور

١٩٩ ذلك دون أن ننسى المانداالا البوذية حيث تندمج الهندسة بالخط وأحيانا بالشكل الإنسانى

للحقيقة، وتشقُّ بلغة مباشرة عما يخفى في أعماق القلوب.
والتجليات الربانية هي أعظم المعجزات قاطبة، فالحق أن في الواقع
معجزة واحدة فحسب تمتح منها كل المعجزات، ألا وهي التماس بين
المحدود واللامحدود، والصورة الربانية هي بلورة شعائرية لذلك
اللقاء المعجز، حين يتوهج برهانها كالبرق مثل المعجزة الباطنة.

إذا لزم الأمر.

الجمالُ أَسْمَارٌ وَأَبَاطِيلُ

لم يجد الفلاسفة عن العدل حين عَرَفُوا الجمال بأنه تناسق التنوع، وقد ميزوا تمييزًا صحيحًا بين جمال الشكل والتعبير وبين جمال الفن والطبيعة، كما قيل صوابًا عن تميز الجميل عن النافع من واقع أن الجميل لا غاية له خارج ذاته، أو خارج التأمل الذي هو غايته، كما أن الجميل يتميز عن المناسب نظرًا لأن تأثيره يتجاوز مجرد المتعة، وأخيرًا فإن الجمال يتميز عن الحق نظرًا لأن الحق يُستوعب بالتأمل القائم على العقل المثلهم وليس العقل الاستدلالي^{٢٠٠}.

ولا يستطيع المرء أن يدفع بشكل قاطع كما فعل البعض بأن جمال التعبير أهم دائمًا من جمال الشكل، ففي هذا الادعاء تهوين من جمال الشكل أو تهويل للعامل الإخلاقي في نطاق الجماليات، والحق أن التعبير له الأولوية على الشكل حينما يتلازم الجمال الظاهر والجمال الباطن، ولكن الآية تنقلب حين تنطبع على القبح، فالأمر يتمي في هذه الحالة إلى مجال الأخلاق أكثر من مجال الجماليات البحتة، ويمكن أيضًا أن نقر مخلصين أن التعبير له الأولوية على الشكل حينما يؤدي فقدان الجمال الجسداني إلى بزوغ نوع آخر من الجمال مثل حالة المسنين الذين حوّل طول العمر جمالهم السابق إلى مستوى جديد، أو حتى

^{٢٠٠} و'الحق' في المعنى الخالي للكلمة هو التلازم بين حال الواقع والوعي، ويقوم في مستوى الفكر، أو هو على الأقل ينطبق بدهيًا على ذلك المستوى، أما بالنسبة للعقل المثلهم فإن هدفه هو 'الحقيقة'، و'الحق' هو الرضاء المفهومي لها، ولكن تندمج الحقيقة والحق أحدهما في الآخر في الواقع.

أدى إلى ظهور جمال جسماني، وأخيرًا فإن أولوية جمال التعبير عن جمال الشكل تبدى في التصوير الفنى للكائنات الحية حين يتأكد الجمال بطريق التشويه الأسلوبى Stylization الذى يتعد كثيرًا عن الطبيعة، وحيث لا يلتزم الشكل بنسخ الجمال المخصوص بالحياة^{٢٠١}.

إلا أن القاعدة العامة هى أن تناسق الشكل له المكانة الأعلى على التعبير الصورى من الناحية الجمالية ما لم يعتمد التعبير الاشتغال بالقبح، وذلك بمعنى أن طبيعة الشكل المعيارية وانضباط جوهره وتناسباته هى الشرط الأول لقيمتها الجمالية، فحيثما افتقد التناسق أو التوازن فى الشكل فلن يتجلى جمال التعبير كعامل حاسم فى مستوى الجمال المحسوس، وهذا المستوى بطبيعته هو الكمال الشكلى أو الحق فى الشكل، وجمال النفس قادر حقًا على إثراء جمال الجسد، أو هو حتى قد يؤكد هيمنته إلى الدرجة التى يُوارى فيها جمال الجسد أو يخفده، إلا أنه لا يستطيع أن يكون بديلاً عن جمال الجسد ببساطة كما لو كان الجسد محروماً من حقه فى الكمال الذى هو معياره الوجودى.

ولو كان من الخطأ أن نضفى صفة الجمال على الأشياء التى تبدو من خارجها عديمة التناسق بناءً على تحيز مسبق، فمن الخطأ أيضاً أن ننكره على الأشياء التى تبدو متميزة به لأسباب مشابهة ولكنها عكسية، ففى الحالة الأولى يجب أن يقول المرء لنفسه إن القبح ما هو إلا ظل أَرْضَى، ويقول فى الحالة الثانية إن الجمال حتى لو تجلى فى مخلوق لا

٢٠١ وكل الفن من هذا المنظور يصبح 'تجريداً' فالصورة الطرازية الأسلوب تصير كائناتاً جديداً إلى جانب النموذج الحى، وتحقق جمالاً من نوع مختلف تماماً.

يستحقه هو من صنع الخالق جل شأنه وملكه وحده.

وقد يدعى الأخلاق بلا شك أن تعبير وجه ما قبيح حين يستسلم صاحبه للشهوات حتى لو كان جميلاً، وهذا الرأي مقبول بمخاطر على مستوى الواقع، فالتعبير دائماً جميل عند الصغار بفضل الجمال الكوني الكامن في الشباب، والشباب ذاته هو الجميل فلا يتحلى به مخلوق معين بطريق الصدفة، كما أن الشهوات قابلة لاتخاذ شكل الجمال البريء لقوى الطبيعة، ولكنها تؤدي إلى القصر والحرمان، ذلك أننا مخلوقات عاقلة ولسنا طيوراً ولا نباتات، وشخصيتنا ليست مقصورة على الجمال الجسدى ولا على الشباب، فليست شخصيتنا مصنوعة لهذا العالم الدنيء لكنها محكوم عليها بالعبور فيه، ولهذا كان على الإنسان أن يُحرَم من الجمال والشباب في نهاية مطافه، وسمى خاوى الوفاض لو ربط نفسه بجسده، فضلاً عن المهانة بقبح وطمع وقسوة القلب، وزد عليها الندم والفراغ في حياة مضيّعة، ولكن لا موضع في هذا كله للجمال الحقيقي الذى يحتويه الإنسان بأكثر مما للخالق الذى يعكس هذا الجمال فيض غبطته، والمحاولات التى تبذل لإضفاء بعد أخلاقى على الجمال والقبح لا بد أن تتعارض، أيّاً كانت فوائد تلك الاضطرابات من وجهة نظر نسبية أو أخرى ^{٢٠٢}.

وهناك أغلوطة شائعة، وليست أخلاقية بل نسبية وذاتية، تذهب إلى

٢٠٢ وهناك ناس يقدرحون في الجمال نظراً لأن قديسهم الأثير لا يتحلى به، وهناك من يزيغون على عكسهم فكرة الجمال حتى يجبروا قديسهم المفضل أن يكون جميلاً في حين أنه يكفيناً أن نعلم أن القديسين سيكونون على غاية الجمال في الحياة الأخرى، وأن القبح أو ما يقاربه قد يكون سبيلاً إلى القداسة في الدنيا، وكما يفعل الجمال أيضاً بطريق آخر.

أن الجمال لا يعدو مسألة ذوق، وأن قوانين كمال الجمال تختلف من بلد إلى آخر أو من زمن إلى آخر، أى إن التنوعات التى تحدث فى الواقع تُثبت الطبيعة التحكيمية والذاتية للجمال، أو ذلك الذى أصبح يُسمى جمالا، والحقيقة أن الجمال جوهرياً هو عامل موضوعي، وقد لا نلاحظ ذلك وقد لا نراه أو نفهمه، ولكن شأنه شأن الحقيقة الموضوعية من حيث خصائصه الكامنة فهى كائنة قبل الإنسان ومستقلة عنه، فليس الإنسان هو من اخترع المقولات الأفلاطونية التى تحدد الإنسان وفهمه، والجميل يضرب بجذوره الأنطولوجية إلى أبعد مما تطول العلوم القاصرة على الظواهر.

ويوحى الجمال حتى جمال الأشياء البسيطة كرهرة متواضعة أو ندفة من جليد بعالم كامل يُحرر الوجدان، فى حين يسجنه القبح بما هو، وتعبير 'بما هو' لازم لأن التعويض قادر دائماً على معادلة القبح، ويجوز من الناحية العكسية أن يفقد الجمال كل بهائه، ويثير الجمال فى الظروف الطبيعية الالمحدود، ويحفز توازن الإمكانيات المتناسقة، فيثير الالمحدود أيضاً بشكل مفهوم مباشر وما انبثق عنه من نبل يترفع وكرم ينثر عطايها، وليس فى هذا الجمال بخس وليس فيه قلق ولا حقد ولا قبض من أى نوع كان.

إن المثل الأعلى للجمال أو مثاله الربانى هو الوفرة الغامرة والاتزان بين الصفات الربانية الحسنى، كما أنه فى الوقت ذاته الفيض الأسمى لإمكانيات الوجود. كما ينبثق الجمال فى معنى آخر من الحب الربانى، وهذا الحب هو المشيئة فى البسط والعطاء كى يعرف ذاته فى 'الآخر'.

ومن هنا قيل «إن الله خلق العالم بالحب»^{٢٠٣} ونتج عن الحب كلية تحقق توازنا كاملا وبركة كاملة، وكان لذلك تجليًا للجمال، وكان 'الخلق' أول تلك التجليات والذي اشتمل على كل التجليات الأخرى، أى الدنيا التى تحتوى نقائصها على القبح، ولكنه الجمال فى كليته، والنفس الإنسانية لا تدرك هذه الكلية إلا فى القداسة^{٢٠٣}.

وهكذا يتجلى فى الجمال حقيقة الحب فى سعته وانعدام حدوده وتوازنه ورضوانه وكرمه، فيستجيب الحب الذاتى إلى الجمال الموضوعى، ثم إن الجمال الذى يتشرب ينبع من الحب الذى لا يُحْدُ وهو عطاء للنفس وفيض الباطن، وهكذا يُحقق نوعا من اللانهاية. والجوهر الكلى والمادة الأولى *materia prima* فى الوجود هو الجمال الخالص، وهو الجوهر المبدع الذى يُوصل مثاليته الأولى إلى المادة الأولى كي يتجلى، وهو الذكاء الربانى الذى يُكَمِّلُه الجمال الخالد^{٢٠٤}.

والجمال جوهريةً هو انتشارٌ و'ظهور' حتى فى الذات الربانية، حيث يكمن السر الأعظم للذات التى تنتشر فى الوجود، فالوجود إشفارا وسمسارا وكلاهما مايا، إلا أن الوجود لا زال هو الموجود جل وعلا، والوجود هو العالم، وكل الجمال الأرضى انعكاس لسر الحب، فهو حب متجسد أو موسيقى متجمدة فى بلورات، ولكنها تحافظ فى مظهرها على صيغة سيولتها الباطنة وعلى غبقتها وتحررها فيض بقدر دون إفراط ولا قبض، ونادرا ما يتوحد الإنسان بجماله

^{٢٠٣} ويقال إن المُقدَّسين البوذيين يخلَّصون بإشعاع جمالهم كما يخلَّصون بأبوابات أخرى، والبوذا أو الأفانارا ويجمع الكون بأكمله فى شخصه وبالتالى يحوى جمال الكون الأكبر فى ذاته.

^{٢٠٤} وهذا التكامل بين يبروشا وبراكيتى قائم لأنها قطبا الوجود إشفارا.

الذى أعير له وانتشر فيه كهبس من النور، وليس سوى الأفاتارا من
يشع بذاته، فهو الجمال الذى يتجلى فى جسدانيته، الجمال بما هو الجمال
الوحيد فى الوجود^{٢٠٥}.

ورغم أن الذوق لا يخلق الجمال إلا أن له دورا طبيعياً بفضل إشارته إلى
صلة به ونسب، لا إلى الجميل بما هو ولكن إلى بعض صيغه وتجلياته،
حتى إنه يمكن أن نعى فى حالة خاصة أن مثال الجمال كائن فى غير ما
نهوى، وأن نعرف أن ذلك الهوى لا يتحدد بناءً على منتهى الجمال
ولكن بناءً على منتهى التكامل فى العلاقات النطية، وتفسر محددات
الواقع الصلة التى تحدد اختيار المكمل ونقيضه المتسق معه، والذى
لا بد وأن يقصر عن شىء ما من واقع تعريفه، ومن الطبيعى فى
الإنسان أن يختار ويهوى حسب احتياجه للتوازن وللإكمال والكمال،
ولكن ليس مشروعا له أن يخلط على مستوى العقل المثلهم بين ما يثبت
طبيعته أو ما يعوض محدوديته وبين الكمال ذاته، ومن الممكن نفسياً أن
يشعر المرء بمذاقات دون أن يتعسف فى موضعتهما أى دون أن يُخطئ
فى تقرير ما إذا كان هناك أكثر من شكل واحد جميل أو أنه ليس هناك
شكل جميل بمعنى موضوعى.

أما عن ادعاء «أن الجميل هو النافع» فلا شك فى خطئه، فما الذى

٢٠٥ وحين ينشد داود فى المزامير «أنت أبرع جمالا من بقى البشر». المزامير ٤٥ : ٥٢ فإن
هذه الكلمات لا تنطبق إلا على جسد المسيح، وجاء فى نشيد الإنشاد الذى لسلیمان فيما يتعلق
بالعذراء المباركة «ها أنت جميلة يا حبيبتي ها أنت جميلة كلك جميل يا حبيبتي ليس فيك
عيب» نشيد الإنشاد ٧:٤

يُحدد بشكل مطلق منفعة شيء أو غايته إذا لم يكن الهيكل الروحي للقيم أولاً والذي يتجاهله النفعيون على الإطلاق؟ وثانيًا إذا كان النافع فحسب هو الجميل فماذا عن فن الزخرفة الذي زين الأدوات في العالم كله طوال آلاف السنين، وماذا عن الأسلوبية التي صقلت الأشياء العشوائية والتي تعود إلى ما قبل ذاكرة الإنسان وقد صارت طبيعة فيه؟ إن فكرة النفعية تصبح تعسفية بشكل فريد في عالم يعيش على خلق الطلب والوفاء باحتياجات مصطنعة^{٢٠٦}، والذين يُسيئون معالجة هذه الفكرة مدينون ببعض الإيضاحات على الأقل عما تقدم من فنون الزخرفة التي طرأت سلفًا، بل الفنون التشكيلية والموسيقى والرقص والشعر أيضًا، فهي جميعًا جميلة دون أن تكون نافعة بالمعنى العملي، وهي لا تمت للأعمال العملية ولا لأى نوع من الآلات، ولذلك تذهب إلى ما وراء المجال الضيق 'لما هو نافع'، وحتى العمارة والأزياء لم تقتصر على النفعية فحسب، ولا مسوغ لإنكار أن الأداة فيها جمال أو يُمكن أن يكون فيها جمال نابع من تفهم رمزيتهما، كما لا ندعى أن زخرفتها وتشكيلها شرط لجمالها فنحن ننكر فحسب مقولة «إن الجميل هو النافع»، وما يُمكن أن يكون مقولة هو «إن النافع يُمكن أن يكون جميلًا»، وهو كذلك من حيث إن الأداة تفي باحتياج مخصوص، وسواء أكان ذلك بشكل بسيط وطبيعي ومشروع أم كان متساميًا في هيكل القيم والوظائف.

٢٠٦ وغالبًا ما تكون الأشياء التي يصفها الناس بالنفعية أقل الأمور نفعًا من حيث نتائجها، و'التقدم' الطبي الذي قد يعالج المشلول من شلله قد يحرمه من بصره.

وهناك أغلوطة أخرى تقبع على القطب المعاكس لتلك السفسطة النفعية والتي تضاهي نقيضها في المبالغة والقصرية، كما أنها ساهمت حتى في نموها بالانصياع لموجات ما يُسمى 'بالتقدم'، ألا وهي علم الجمال 'الكلاسيكي' و'الأكاديمي'،^{٢٠٧} حيث يلجئون تبعاً لمنظورهم إلى ادعاء وجود قانون فريد قصرى للجمال الإنساني والفنى، أى 'جمال مثالى' يأتلف فيه الشكل والمضمون والنوع، وذلك الحد الثالث موضع نزاع إذا لم يكن خطلاً تاماً إذ إن تناسب 'النوع' المباشر مع مرتبته يُشكل منظومة كلية من الأنماط الكاملة تتنوع فيما بينها حسب صيغها، ولكنها تتساوى جمالياً، فلا مجال إذن لفرز كافة الأفراد حتى نخرج منهم بنموذج مثالى واحد، وسواء أكان ذلك على مستوى الإنسانية بأكملها حيث تبرهن المقولة على ذاتها نظراً لوجود البشر، أم حتى على مستوى الجنس الواحد نظراً لتنوع الأجناس، فإن قوانين الجمال لديهم لا تخرج عن طرز النحت والتصوير، أو إلى مسائل الذوق والعادة إذا لم تكن تشد عن التحيز، وفي الحالة الأخيرة فهى تتصل بغريزة البقاء عند جنس معين، والمسألة إذن كامنة فى الانتقاء الطبيعى وليس فى الذكاء ولا الجماليات، فالجماليات علم منضبط وليس تعبيراً عقلائياً عن المصير البيولوجى.

^{٢٠٧} كما أنها تخضت عن الفن المسمى 'بالتجريد' مما يثبت مرة أخرى أن 'التطور' فى الغرب ليس إلا انحداراً من نقيض إلى آخر، ومن المضحك أن نختقر 'الأكاديمية' باسم الفن الذى يشيع حالياً بصفته 'حديثاً'، فكل هذه الأحكام تعتمد على الموضة ولا تتبع معياراً موضوعياً، ونقاد الفن لا يشتغلون بشيء إلا أشباه المعايير الظاهرية، مثل المعاصرة والجدة، كما لو كانت روائع الفن رائعة لأسباب خارج ذاتها.

وتنطبق الملاحظات العامة على علاقتها في مجال الجمال بكامله، حتى إن لها مغزى فيما وراء ذلك المجال، بمعنى أن هناك قرابة قد تكون في الاحتياج إلى تعويضات مكّمة على كل مستويات الذكاء والمعقولة وبشكل خاص على مستوى الحياة الروحية.

لقد قيل إن الجمال والتقوى وجهان للحقيقة الواحدة، فالجمال ظاهر والتقوى باطنة، وعلى هذا تكون التقوى هي الجمال الباطن والجمال هو التقوى الظاهرة، ولا بد في نطاق الجمال أن نميز بين المظهر والجوهر، فحب الجمال من وجهة نظر هذه الأطروحة لا يعنى التعلق بالمظاهر، ولكنه يعنى تفهم المظاهر بمرجعية جوهرها، وبالتالي تأسيس التواصل بينها وبين الحقيقة والحب، وكى نفهم الجمال فهما كاملا، وهذا ما يدعونا إليه الجمال، فعلى أن نعبر إلى ما وراء المظاهر ونتعقب الترددات الباطنة حتى جذورها، وحين نتوجه بالتجربة الجمالية إلى وجهتها الصحيحة فسنجد أن مصدرها في الرمزية وليس في الشرك، ويجدر بهذه التجربة أن تسهم في التوحيد لا الفرقة والشتات، ويجب أن تسفر عن سعة تأملية لا ضيق انفعالي، وعن سكون ولطف لا إثارة وإرهاق.^{٢٠٨}

ولا شك أن بعض الناس يعتقدون أن الجمال أيًا كانت مناقبه ليس أمرًا لازما للمعرفة، ونحب على ذلك أولاً بأنه ليس هناك من أمر عارض يلزم المعرفة بما هي من حيث المبدأ، وثانيًا أننا نحيا بين الأمور

^{٢٠٨} وينطبق كل ما قاله القديس بولس في مقطوعته الرائعة عن الحب على الجمال أيضًا مع إجراء التعديلات اللازمة. الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس ١٣

العارضة من الصور والمظاهر، ولا مهرب لنا منها، فنحن بذواتنا ننتهي إليها، وثالثاً أن المعرفة البحتة تتجاوز كل ما سواها، لكن الحق أن الجمال، أو بالحرى فهم غايته الميتافيزيقية،^{٢٠٩} يمكن أن يكشف عن كثير من الحقائق، حتى إنه يُصبح عاملاً من عوامل المعرفة عند من وُهب الملكات اللازمة، ورابعاً أننا نعيش في عالم تشبع فيه كل شيء بالأباطيل حتى إن حرمان أنفسنا من 'تمييز الأرواح' في هذا المستوى سيكون خطأ كبيراً، والأمر لا يتعلق باستخدام عناصر دنيئة في الوعي العقلي المثلّم بل باستخدام الذكاء في تقييم الصور التي نعيش بينها والتي نحن منها والتي تصوغنا بأكثر مما نعلم، والعلاقة بين الجمال والفضيلة أمر ثاقب في هذه المسألة فالفضيلة هي جمال النفس كما أن الجمال هو فضيلة الصور، وليست الملائكة أو الديفات Devas حالات من المعرفة فحسب، ولكنها أيضاً حالات من الجمال الذي يُضاهي الظواهر التي تثير إعجابنا في الطبيعة والفن.

ويغمر الجمال الحياة الروحية في الظروف الطبيعية لسبب بسيط هو أن البيئة المحيطة بنا تراثية بلا انقطاع، وفي هذا الإطار يُصبح تناسق الأشكال كلى الوجود كالهواء والنور، ولا مهرب للرب من الجمال في عوالم كهذه سواء أكانت في العصور الوسطى أم في الشرق،^{٢٠٩} وكل الأشكال المادية في كل حضارة تراثية مثل البناء والأزياء والأدوات والفن الشعائري تثبت جميعاً أن الجمال لا يُطلب لذاته إطلاقاً، أي إن

^{٢٠٩} ولا مهرب أيضاً من القبح بما هو جزء من الحياة والحقيقة إلا أنه قبح طبيعي لا يحمل وسم الإيمان بالشيطان، ويجوز القول بأن القبح الطبيعي محاط بالجمال.

الطلب على الفن لا ينشأ أصلاً في تلك الحضارات، وهناك مسألة شبيهة بذلك فيما يتعلق بالطبيعة العذراء عمل الرب المباشر، فالبينة الجميلة للإنسان التراثي تلعب دوراً تعليمياً، فهي 'تفكر' له وتمده بمعايير الحق لو استطاع فهمها، إذ إن «الجمال هو بهاء الحق»، فهناك نوع من الجمال قد يُعتبر متديناً عند المحدثين، ولكنه عند الإنسان التراثي 'وسيلة' لوجوده وجزء منه، فهو المظهر الطبيعي للحق والخير.

ومن المفهوم أن يتبنى البعض الرأي القائل بأن مسألة الجمال ثانوية من منظور الحقيقة الروحية، وهو رأى صادق وزائف في آن، ولكن من المستحيل أن يُغمض المرء عينيه عن الغياب الغريب للجمال في حضارة برمتها، أى الحضارة التي تحيط بنا وتنحو إلى احتلال مكانة الحضارات الأخرى، فالحضارة الحديثة هى في الواقع الحضارة الوحيدة التي تصر على وضع ذاتها خارج روحانية الأشكال وخارج بهجة التعبير الروحي، ولا شك أن هذا له مغزى ما، كما أنها الحضارة الوحيدة التي تشعر بالحاجة إلى ادعاء أن قبحها جميل أو أن الجمال لا وجود له^{٢١٠}، وذلك لا يعنى أن العوالم التراثية لا تعلم شيئاً عن القبح، ولا أن العالم الحديث لا علم له بالأشياء الجميلة ولا هو يُنكرها، ولكنه يُنتج الأشياء بشكل عرضي ثم إنه يُزجها إلى عالم الرفاهية، أما الإنتاج 'الجاد'، فيبقى في قهر القبح والتفاهة، كما لو كان القبح صفة مفروضة على ما يعتقدون أنه 'الواقع'.

٢١٠ قال صلى الله عليه وسلم «سَيَكُونُ عَلَيْكُمْ أَمْرَاءُ أَرْزَاقُكُمْ بِأَيْدِيهِمْ فَيَبْسُتُونَكُمْ مِنْهَا حَتَّى تُصَدَّقُواهُمْ بِكُذِبِهِمْ، وَتُعْبَتُواهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ، فَأَعْطَوْهُمْ الْحَقَّ مَا قِيلَ مِنْكُمْ، فَإِنْ غَادَرُوهُ فَقَاتِلُوهُمْ؛ فَمَنْ قَاتَلَ عَلَى ذَلِكَ فَهُوَ شَهِيدٌ».

وكل حضارة طبيعية 'رومانسية' و'بهجة'، وتلك الكلمات ذات معان
فاضلة في أعيننا، فإذا قدر لهذه المعاني أن تتخذ في زماننا هذا كلمات
تجسسية مثل 'الفولكلور' وأفكارًا أخرى من هذا القبيل فذلك لأن
الناس بحاجة إلى عزاء أنفسهم بقدر الاستطاعة، وبسبب الإغراء
الذى يجعل من البؤس الحقيقى فضيلة وهمية، ويصدق الشيء نفسه
على 'الجمالية aestheticism'^{٢١١}، والتي إذا تجنبت المبالغة فإنها تفسر
وتبرر وجود الاحتياج الأولى إلى الجمال، أو حتى إلى الرضا الفكرى
في حالات خاصة.

والجمال والخير كما رأينا وجهان لنفس الحقيقة، أحدهما ظاهرى
والآخر باطنى، وذلك على الأقل حين تفهم تلك الكلمات بمعناها
المعتاد، إلا أن الخير والجمال يقومان على المستوى ذاته، ووجههما
الباطن هو البركة التى لا تنفصل عن معرفة الرب.
'وتلتقى الأضداد' فمن المفهوم أن فكرة الجمال التى ارتبطت بدهيًا
بظاهر الأمور تكشف للسبب ذاته عن الجانب العميق النقيض
لظاهرها، فالجمال بمعنى خاص يعكس حقائق أعمق من التى يعكسها
الخير، وهى لامبالاته وسكينة ولاغائته مثل الوجود أو اللانهاية،
ويعكس التحرر الداخلى ذلك النوع من العظمة التى تليق بالتأمل

٢١١ يقول أناندا كوماراسوامى «إن الأصل اليونانى لكلمة aesthetic يعنى الشعور المبني على
الحس، والخبرة الجمالية بهذا المعنى لا تعدو ملكة يشارك فيها النبات والحيوان ولا معقولة
فيها... إذ تنتمى إلى الجانب الانفعالى فى الإنسان.» An Essential Ananda K. Komaraswami,

.A figure of speech or a figure of thought, World Wisdome

وبجدارة الحكمة والحق.

والكلام عن 'الجمال الباطن' ليس تناقضا في المصطلح ولكنه يعنى أن التركيز قائم على الجانب الوجودى والتأمل للفضائل، كما يقوم فى الوقت ذاته على شفافيتها الميتافيزيقية، ويؤكد على ارتباطه بمصدره الربانى، الذى يُضفى عليه سجايا الوجود والجلال، والجمال يَبْسُطُ ويجرُّ لأنه ممتنع بهذه الخصال، والجمال داني من الخير كدنو الظاهر من الباطن، ولكنه أسمى من الخير كسمو 'الهوية' على 'الفعل' أو كسمو التأمل على الحركة، وبهذا المعنى يتجلى الجمال الربانى سرًّا إلهيًّا لرحمة الله جل جلاله.

نَذْرُ دَارْمَاكَارَا

إن فكرة الأسطورة غالبا ما تثير في النفس صورة للقصص التراثي المشحون بشروة من الرموز ويخلو أو يكاد من الأساس التاريخي، إلا أن تعريفنا للأسطورة لا يُعلق أهمية على نقص الأساس التاريخي المفترض، فوظيفة الأسطورة تكمن في فهم رمزيها وليس في قيمتها الواقعية أو التاريخية، والرمزية هي التي تضمن الوظيفة الروحية للقصّة المقدسة من ناحية، كما تضمن طبيعتها التراثية من ناحية أخرى، ويضمن بوذا حقيقة القصص التي تنتمي إلى الماهايانا وكفاءتها حتى إذا لم يضمن صدق وقائعها التاريخية، ولكنه على الأقل ضامن ليقين الحقيقة الروحية التي تسمو على الجانب التاريخي،^{٢١٢} كما أنه يضمن قدرتها على الخلاص الذي هو غاية وجود الأسطورة، ونحن في حديثنا هذا لا نتوى أن نلقى بظلال الشك على وجود قديس بوذي يُسمى دارماكارا، ولكن غايتنا هي أن نوضح أن القصّة على لسان بوذا ساكياموني هي تجل قبل أي شيء لمبدأ الخلاص في توافق الرحمة والإيمان، كما يُمكن أن نقبل أيضًا أن بوذا ساكياموني كان في الحقيقة يتحدث عن نفسه وي طرح جانبًا منها كتحجيد للكلمة، والتي كان قادرا على إضافتها بقدرته على الرحمة وباسمه أميتابها الذي يعنى 'النور اللانهائي'، وبقصّة دارماكارا ونذره ليصف سر توافق الرحمة

٢١٢ ولولا ذلك لاستحال تفسير اختلاف الأناجيل الأربعة في تفاصيل معينة، وتفسير عدم انزعاج المسيحيين الأوائل من هذه الاختلافات، وكيف تأتي لرؤى القديسين أن تشعب. ويفسر مبدأ أولوية الحقيقة الروحية الاختلافات 'الأسطورية' القائمة بين الأديان.

والإيمان، إلا أن ذلك الانتقال إلى بوذا سابق صاحب قوى تنتمي بوضوح إلى ساكياموني لا يجب إمكانية وجود حقيقة تاريخية لأن قدرات 'البوذا مطلقة Adi-Buddha' لا تصل إلى تعريف وتحقيق ذاته برمز قصصى فحسب، بل أيضًا يطرح ذاته بشكل ملهوس كذاق لعمل قديس بوذى أسبق تاريخيًا، والذي يُمثل جانب الرحمة بشكل خاص.

وتشاكل هذه القدرة من كل النواحي تلك القوة التي ظهرت في القطاع الكوني للإسلام وليس خارجه، والتي كانت للرسول صلى الله عليه وسلم، فيما يتعلق بالأنبياء الساميين الذين سبقوه، وكان ساكياموني قادرا على تحقيق القدرة على الخلاص التي كانت للقديسين البوذيين السابقين عليه بنوعية 'الكلمة الجوهر' أو 'الكلمة الجامعة'، والنظر إليهم في هذه الحالة من باب تنوع فضائلهم لا من حيث جواهرهم الفردية، وسواء أكانا نتحدث عن قديسين مختلفين أم عن صفات مختلفة للبوذا الأوحدا، يُصبح الأمر من الناحية العملية مسألة منظور أو حتى مسألة خاضعة للجدل.

لقد ذكرنا مثالا عن الإسلام لا لأنه المثال الوحيد الممكن ولكن لأن التشابه في هذه الحالة مباشر تمامًا، أما في المسيحية فإن المزامير مثال من المرتبة ذاتها، بمعنى أن المسيح 'ابن داود' يقدم نفسه في ذلك الوحي السابق لو جاز القول بحيث يجعله خاصته، وكانت نتيجته أن داود ذاته قد صار في نبوءته أنشودة للمسيح عليه السلام، حيث إن العلاقة قابلة للانعكاس، والتشابه في هذه الحالة أقل مباشرة لأن

التركيز يظل على المسيح عليه السلام، في حين أنه يبقى في البوذية على أميتها السابق وليس اللاحق، إلا أنه ما زال وافيًا بالاحتياج، أى التعبير عن الطريق إلى رحمة أميتها، خلف ساتر القديس التاريخي ويخضع لناموسه ويدخل في أمته^{٢١٣}.

وتذهب القصة إلى أن بودهيساتفا دارماكارا قد نذر وهو على عتبة النيرفانا ألا يدخلها إلا بعد أن يُصبح بذاته بوذا 'المستنير' حتى يتمكن من إسباغ فردوس الصفاء على أولئك الذين يدعونه باسمه، فيصبحون نيرفانيين أو ربانيين بإيمان لا شائبة فيه، وقناعة بأنهم لا يقدرّون على خلاص نفوسهم بجدارتهم، وبني الأقتوم الرباني بوعده بعد أن صار بوذا باسم أميتها، فاسمه يُخلص أفواجا من المؤمنين، ويشارك بوذا ساكيامونى في هذا العمل بتقديمه إلى إنسان هذا العالم في دورته الكونية.

ونجد في هذه القصة المقدسة مواجهة بين دارماكارا وبين النيرفانا، ثم إننا نرى انصهارهما في شخص بوذا أميتها، ويحق للمرء أن يتساءل عن مغزى هذه القصة، والتي تمارس نوعا من الضغط على الحقيقة النيرفانية، حيث يقصد دارماكارا جوهرية أن يُخاطب الحقيقة اللاهائية والبركة الأسمى بما يُناظر قول «إن لم تعطنى ما أطلب فلن أكون منك»، فما معنى هذا الرفض من حيث المبدأ، وما معنى الضغط الذى تفرضه؟ فمن الواضح أنه لا سبيل إلى مقارنة الإنسان بالمطلق

٢١٣ وتشكل 'الملاذ الثلاثي' بوذا دارما سانغا، التى تجعل المرء بوذاً.

اللانهائي، ففي حين يقدّر الثاني كل شيء بقَدَرٍ فالأول لا نفوذ له على المطلق، وهذا أمر قائم بذاته ولكنه لا يستثنى جانب الحقيقة الذي يُصبح النسبي ذاته مُتَضَمَّنًا في المبدأ المطلق بموجبه، 'فكل شيء آتما' بالتعبير الفيدانتي، حيث تبدو كبعد داخلي للمطلق الأكمل، إلا أن هذا الجواب لا يكفي في غياب مقولة أخرى تستقي من المقولة السابقة هي أن النيرفانا تحتوى على قطب أو صيغة يُمكن أن توصف 'بالأنثوية' أو 'الاستيعاب بمعنى الحمل'، وهي الربة براكريتي أو الجوهر الأولاني القابل، وهي هنا تشاكل اللاوجود والاستنارة في المنظور البوذي، وحينما نرى الأمر على هذا المنوال، أى على أساس 'المطلقية النسبية' للتجلى و'الأنوثة' التي تنتمي إلى القطب النسبي للمبدأ الرباني، فإن الطريق يفتح لفهم مغزى النذر.

وهناك رمز شائع في الشرق الأقصى يُوحى بالتبادلية المذكورة بطريقة مؤثرة وهو شكل الين يانج ١ حيث نجد أولاً حقلين من الأبيض والأسود، ثم نرى نقطة سوداء في الحقل الأبيض، ونقطة بيضاء في الحقل الأسود، ولو طبقنا هذا الرمز فيجوز القول بأن النيرفانا تتكون من قطاع نسبي منفتح على الكون، في حين أن البودهيستانفا يحتوى على عنصر من المطلقية يُوحده من جانب معين مع الطبيعة قبل الكونية لنيرفانا ٢١٤، وبراكريتي النيرفانية نظرا لنسبيتهما وبدونها لن

٢١٤ وهذا هو 'سر القلب' عند الصوفية، ونرى في المسيحية أنه في حين يمكن غفران التجديف على 'الآب' و'الابن'، فلا تجوز المغفرة للتجديف على 'الروح القدس'، ذلك أنها حاضرة بشكل ملموس في النفس، وبمقدار ما تلهمنا، حتى إن الخطيئة في حق الروح لا يمكن أن تكون ناتجة عن الجهل أو الخطأ، ويمكن أيضًا أن نشير إلى أن سيجود الملائكة لآدم

يُمكن التواصل بين السماء والأرض، فإنها ترغب أن يتحدث الإنسان عن القوة الجاذبة للسماء، أى بُعد النسبية الذى يحتوى هو عليه، وليس هذا البُعد سوى الخير، ولن يكون هناك رحمة ما لم يكن هناك دنيا، والإنسان النسبي بما هو ينظر إلى المطلق، ولكن النيرفانا من جانبها النسبي لا ترغب فى امتصاص الإنسان، ولكنها راغبة فيه بفضل سر المطلقية، أو بتعبير آخر ترغب فى بودهيساتفا حتى تلد بوذا.

وتجلى التبادلية التى يرغب الأسمى بموجبها فى تحديد الأدنى بفضل عنصر التدانى، فى حين يُحدد الأدنى الأسمى بفضل عنصر التسامى، وهو ما يمكننا من معرفة السبب فى آية الإنجيل «هكذا يكون فرح فى السماء بخاطئ واحد يتوب أكثر من تسعة وتسعين باراً لا يحتاجون إلى توبة» لوقا ١٥ : ٧ ويوازى ذلك المفهوم الهندوسى عندما يرتحل جيفان موكتا الذى وصل إلى الخلاص فى حياته «يتردد فى السماء مجده» والقول بأن البراهمى يأمر الديفات أى الملائكة، ونقائض من هذا القبيل لها معانٍ مشابهة، وأخيراً فإن بوذا أميتابها لن ينزل إلى الأرض مع رفيقيه البودهيساتفا رئيسى الملائكة وبلاطه السماوى ليلقى الذى اختاره ما لم يكن فيه العنصر النيرفانى قبل الكونى والذى ترغب فيه النيرفانا المناقضة للكون^{٢١٥}. وتلك النيرفانا الظاهرية التى تجتذب وتخلق الرحمة هى قوة 'عذراء' و'أم' و'أخت' و'زوجة'، وهى تشع

كما جاء فى القرآن الكريم ليس منفصلاً عن سر عنصر المطلقية فى القلب الواعى.
٢١٥ وقد أدت تلك الأسرار الكلية إلى ظهور كثير من الأقوال الخبيثة مثل «إن الله لا يمكن أن يكون بغير الإنسان»، ونقر أن لهذه العبارة جانباً ذا معنى عميق ولكن مضارها تفوق فضائلها بكثير.

وتتشرب في آن واحد وهي تنشر الاستنارة وتفعم بالرغبة معاً، أما فيما يتعلق بالسما فقد صارت براكريتي في التفاتها إلى الكون، وصار الكون يروشا^{٢١٦}، ولكن ليس بفضل من ذاته بالطبع ولكن بفضل يروشا الأسمى الذي يتوحد مع الكون بالرحمة والعرفان، والربة الأنثى التي تحب الرب الذكر سوف تحب أيضاً صورته المنعكسة في الكون، وسوف تسعى إلى خلاص تلك الصورة بتوفيقها مع ذاتها، فتمتصها وتحولها إلى الربانية.

ويبدو نذر بودهيساتفا دارماكارا من أول وهلة محاباة خاصة للغاية، ويتناهى في الزمن بشكل غريب، والواقع أنه لا يعنى غير المبدأ الرباني في الجذب الكلي أى الرحمة، وتعبير آخر إذا كان 'ذكر أميتها' يفتح الباب إلى 'أرض الصفاء' أو 'الوجود الخالص' فذلك لأن اسم بوذا الأوحد هو حقاً أداة القدرة النيرفانية^{٢١٧}.

وضمن صحة ذلك قائم في حقيقة أن هذا الاسم قد جاء سلفاً على لسان الأفاتارا التاريخي، وهنا نعود إلى مبدأ أسلفنا ذكره، وهو حقيقة أن الوحي يضمن كلا من صدقه وفاعليته كوسيلة للخلاص، أى لو أن اسم الله جل وعلا 'مقدس' فليس ذلك لأن الكلمة تدل على الله جل وعلا ولكن لأنها تنزلت من الله جل شأنه مما أضفى عليها شيئاً من القدرة الربانية، وتضم من حيث المبدأ كل القوى التي يعينها الاسم، واسم الله عز وجل قد جاء في أصول اللغة العربية وتأكد في

٢١٦ يروشا وبراكيتي هما القطبان الإيجابي والسلبي أو الفاعل والمنفعل للكون.

٢١٧ ومن هنا تأتي 'الهنوسية' henotheist التي يضيفها المريدون على أميتها.

تنزيل في الوحى، وهو لا يسمح بأى تحديد كان، وفي حين تدل أسماء الرحمة على ذلك الجانب إلا أن أسماء القهر لا تدل عليه، وسواء أكان توجهنا إلى الإسلام أم المسيحية أم أى قطاع كوفى آخر فالقول بأن ذلك الاسم المُخلَّص هبة من الرب وأنه يُخلَّص حقاً يعنى أولاً أن الاسم له المطلقية الربانية التى تخص، وثانياً أن له لانهائية الربانى التى تعم، وهى التى تفتح الجانب الثالث وهو الرحمة التى تجذب. ويقال إن اسم أميتابها يحتوى على كل من المُخلَّص والمُخلَّص، فالأخير ليس به قوة من ذاته حتى إن إيمانه بأميتابها قد أُسبغ عليه بفضل الاسم، ويكفي أن نسمع اسمه وننطقه تكراراً، وحين ننطقه أو نسمعه لا نغلق نفوسنا فى وجه الإيمان الذى يحتويه الاسم وينقله، ولم نقل هذا لنعنى أنفسنا من الجهد، فلا حياة ولا طريق روحى بلا جهد، ولكن حتى نقتنع أننا لا نستحق شيئاً بجدارتنا، وأننا لا يجب أن نعرض تسليمنا لما هو 'ربانى' للخطر بالتركيز على أنويتنا، ونقول بالمصطلح المسيحى لا بد أن نضع المسيح موضع عقولنا ونضع العذراء عليها السلام موضع نفوسنا.

إن فضيلة الخلاص فى اسم أميتابها ترجع إلى قداسته، والقول بأن الاسم مقدس يعنى أنه وحى مُنزَّل، وأنه يُبرهن على ربانيتها بأصله وجوهره وأيضاً بصفات المطلقية والانهائية والرحمة، فقداسة الهبة الربانية تتطلب من جانبنا تقديساً مبدئياً يعكس تلك القداسة بشكل مخصوص، وتتخذ شكل طقوس التعبد من ناحية والنذر الروحى من ناحية أخرى.

ونقاء الضمير كما يُعبر عنه ويؤكدُه النذر الروحي يشتمل على الفضائل الأساسية للنفس، ومن الواضح أنه يستلزم وسائل روحية حتى لا يُستخدم في أغراض في مستوى أدنى من مستواه، مثل السعى إلى القوى الخارقة أو الرغبة في الشهرة والعظمة، أو الرضا المستبطن بالإحساس بالعظمة، وكذلك يحول نقاء الضمير دون استخدام تلك الوسائل بغرض التجارب أو الوصول إلى نتائج محسوبة أو دنايا من هذا القبيل، وهذا يعنى بالضبط ما يبنى هذا النذر اجتنابه، وكما يتضح بجلاء من العهد الذى قطعه النبي محمد صلى الله عليه وسلم لأصحابه وذكر عدة مرات في القرآن أن يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ^{٢١٨} وهذا يعنى القول بأنه لا وجود لطريق روى دون تقديس ونذر.

ويلقى الاحتياج إلى ذلك النذر الضوء على ما أسميناه 'أسطورة' بوذا أميتاها؛ ودون أدنى نية في التشكيك بها حيث إنه ليس من الصعب أن نرى أن النذر الأرضى هو بمثابة رد على عهد ربانى، فلو أن الإنسان أخذ عهدا على نفسه للسماء فذلك لأن السماء تعهدت للإنسان فى الوعى، فعهدٌ بعهد، وأما عن نقاء الضمير الذى يعنيه العهد الروحي فله شقان الأول منها إنسانى بحت والآخر روى بحت، ولا مجال لأن يطغى أحدهما على الآخر، فأول الأمور هو أن غاية الطريق هى

^{٢١٨} وسوف نلاحظ أن الاصطلاح الأول يتعلق بالدنيا، ويتعلق الثانى بالنفس، فلا بد من أن يسلم المرء نفسه لله، وبكل ما 'ملك' وبكل ما 'كان'، والتراث الأميتاها يرى أن استجابة الإنسان لعطايا الرب تتكون من 'سلوك ثلاثى' هو إخلاص الضمير، والإيمان الكامل، والرغبة فى الميلاد من جديد فى أرض الصفاء، والأخيرة هى التوقع الكونى للنير فانا كانعكاس محرر للنفس.

خلاص النفس ونجاتها أيًا ما كان مفهوم ذلك الخلاص، وفي الوقت ذاته فالغاية عند القادر على الفهم هي 'الموجود الحق'، أو حقيقة كلية الحضور، أو المبدأ النيرفاني^{٢١٩}.

والمغزى العميق في أن يحكى بوذا قصة دارماكارا أميتابها لسيدة في كرب، وهي الملكة فايدى، يُشير إلى أن المنحة الربانية توهب للفهم الصافي وتفترض الوعي بكرنا الأرضى السامسارى، ويساوى ذلك في المعنى أنه أتاح لفايدى أن تتلى في فراديس البوذات، وأنها هي التي اختارت من بينها فردوس أميتابها، وهكذا شاركت بطريقتها في الوحي الذي تلا ذلك، ويقول التفسير التراثى بأن فايدى تمثل الحجب الروحى للإنسان، والذي يُعتبر طريقاً إلى أميتابها، حيث إن منظور سوترات أرض الصفاء مفهوم أميتابى، وترمز رؤية فايدى في هذا المنظور لفراديس بوذات أخرى واختيارها لفردوس أميتابها يرمز إلى عملية الاستنارة أو إلى مرتبة الحياة الروحانية.

وقد طرأت عدة اختلافات في الرأى حول الملكة فايدى بصفتها

٢١٩ وقد قال القديس برنار بما يشاكل ذلك «إبنى أحب لأننى أحب» وليس لأننى راغب في الخلاص» ومن الواضح أنه لا تعارض بينهما، ولكن السلوكين يقومان على مستويين مختلفين، والسلوك الأسمى على صلة بتجلى العليقة المشتعلة «إبنى ما هو أنا»، والنذر «بالفقر» في المواعظ الإنجيلية يشير إلى الانفصال عن الدنيا، ونذر «الطاعة» هو الانفصال عن النفس، ونذر «العفة» هو التوجه إلى البركة الربانية فحسب، و«الطاعة» قائمة على دعوة المسيح «اتبعوني» وهي حقيقة تبرهن على أن ذلك النذر شيء مختلف تماماً عن الانضباط الأخلاقى البسيط، والمسيح الذى يجب أن يُتبع هو على مستوى الواقع «في طريق الباطن»، إذ إن «ملكوت الله داخل» و«الفراغ» بالتخلّى في سبيل الله تعالى، وعندما يترافق هذان السلوكان فإنها يساويان «العفة».

مشاركة في سوترا أميتايوس^{٢٢٠} Amitayus sutra، فهل كانت بودهيستافا أم مجرد إنسان فان؟ وما إذا كان مذهب أرض الصفاء يتوجه إلى حكماء الناس أم إلى العامة؟ ويحتل كل من هذه الآراء تفسيراً في فقرة ما من المتون المقدسة، ونرى من ناحيتنا أن فايديهي كانت بودهيستافا مقدراً لها أن تمثل كل الفانين في كافة كروبيهم ومنفاهم السامساري، وأن رسالة سوترات أرض الصفاء موجهة في الوقت ذاته إلى 'الروحانيين' و'النفسانين' البسطاء باستخدام لغة العرفان، فالجماعة منهم لا تستبعد الأخرى، 'وتتلاقى أضداد' الحكمة والبراءة الطفولية الربانية على الأرض ذاتها^{٢٢١}.

ونحن هنا في حضرة سر البساطة، فالخلاء النيرفاني بسيط وطفولي ويملاً ما بين القطبين، وإذا كان من الممكن أن نطبق تلك المعالجة المنظومية على ما لا يتكافأ في ذلك تكمن كل تعقيدات الإمكانيات الكونية، وسواء أكانت خيراً أم شراً، وبما فيها الاستقراء الإنساني، فالبساطة لا هي جهل ولا تفاهة، والعوامل الحاكمة لمصيرنا الروحي هي التمييز بين الحقيقة والوهم والثبات على التوحد مع الحقيقة، فالحكمة بسيطة طالما كان التعبير عنها في كنف الواحد الدائم أبداً، والحكمة موهوبة بالتبسيط، كما أنها تتضمن أيضاً للسبب ذاته كل الثراء الذي تتقدس به النفس الإنسانية، والذي تتنوع طبيعته إلى حدود لا

٢٢٠ تعنى كلمة أميتايوس 'الحياة الخالدة'، وهي مظهر أو مكمل لأميتاها بمعنى 'النور اللانهائي'.

٢٢١ ولولا هذا ما استطاع المرء تفسير كيف أن عقولا مثل شان تاو وهونين وشيرنان قد اختاروا طريق 'أرض الصفاء' وجعلوا من أنفسهم أبطاله.

نهائية في جميعها نحو الحى الدائم.***

ويمكن المذهب بكامله في التوازن بين كلمات المطلقية والواقع المتحيز، وبين اللانهاية والواقعية الشاملة، وبين الخير والجوهر المحرر، وبين الوحي والتجلي، فإذا كانت تجاربنا اليومية تواجهنا بالأمور الحقيقية على مستواها، أى إن 'كذا وكذا' من الحقائق موجود في الحياة، فذلك لأن هناك قبل كل شيء آخر حقيقة كائنة بما هى من الأزل، وليست هى العالم، ولكن بها كان العالم، فإن وجد العالم فذلك لأن الحقيقة بما هى أو المطلق تتكون من اللانهاية أو كافة الاحتمالات، في حين أن العالم مجرد نتيجة لها ومستودع لتجلياتها.

فإذا كان العالم هو العالم فذلك لأنه ليس الله جل وعلا، فهو عاجز عن أن يكون مطلقاً أو لانهائياً بل هو نسبي ومحدود، ومن هنا جاءت ضرورة وجود الشر، وهو بطبيعته الحرمانية يُثبت بالتضاد أن الجوهر الكونى والطبيعة الربانية خير بالضرورة، وإذا كان الخير والشر كائنين بالضرورة في الدنيا وإذا كان الخير تجلياً للصفات الربانية والخير مطلقاً، فينبى على ذلك أن الخير مطلقاً عليه أن يتجلى بما هو، وهو يفعل ذلك بالوحي، وهو يُجبر بمجرد تجليه على الموافقة، فالإنسان لا يستطيع اختيار شيء إلا الخير، ويستطيع الإنسان أن يبلغ الخير المطلق المخلص المنجى بالوحي وفي الوحي، فهو اللانهاى الذى يشتمل على كل شيء، وهو المطلق الذى كان وحده من الأزل ويكون إلى الأبد.

ويبدو المطلق من وجهة نظر مايا كخوع من القبض، وهو ما لا يمكن

بدهيًا حيث لا يمكن أن تنطبق عليه أية محددات، ويجوز للمرء أن يقول بتبسيط إن المطلقة بمعنى الحقيقة القابضة ظاهريًا تتضمن بالضرورة جانبًا تعويضيًا ذا طبيعة باسطة، وهى اللانهاية التى تشمل على كل شىء، وتتطلب حتمًا بعدًا سلبيًا وهو التجلى فى الوجود، وهو إيجابى فيما يتعلق بتعبيره عن المطلق، إلا أنه حرمانى بفضل نسبة طبيعته ومنتجاته، والتجلى الخلاق بدوره يتطلب تجليات مخلصّة أى أنبياء ووحى، وهم بدورهم يُبرهنون على الأقانيم أى على الخير الجوهرى للحقيقة الربانية أو النيرفانية، واللانهاية تفيض من المطلقة، والتجلى الخلاق يفيض من اللانهاية، والتجليات المخلصّة تفيض من الخير الجوهرى الكامن فى اللانهاية، فهى الرحمة المحررة، التى تعيدنا مرة أخرى إلى المطلق، حيث تنغلق دائرة الاتساع الربانى، والعالم كالوحي من الطبيعة الربانية، أو كلعب الآلهة فى الحقيقة النيرفانية، يتجلى بذاته على ذاته، وينعكس فى أبعاده التى لا نهاية لها.

الإنسان واليقين

يتصف الذكاء الإنسانى جوهرياً بمركزيته وتكامله، أى بقدرته على استيعاب معنى المطلق، وتنبع عنه قدرة لاحقة هى الموضوعية وتتفق مع الإحساس بالنسبي، ويعيش الإنسان تحت مستوى ذكائه لو لم يتأمل فى المطلق ودون أن ينفذ عقله المثلهم فى النسبيات والعوارض، وإلا كان الإنسان يعيش تحت مستوى إنسانيته، وعندما نقول 'الإنسان' فإننا نقول 'الذكاء' القادر على تفهم المطلق والحكم الموضوعى والنسبية، وليس عند الحيوان حس بالمطلق ولا معنى للعوارض.

والذكاء القادر على استيعاب فكرة المطلق يعنى بالضرورة حرية الإرادة، فالإرادة حرة بمقدار كلية الذكاء، والذكاء كلى فى الإنسان بما هو ومستقل عن الغموض العرضى، أى إن كل إنسان سليم القلب لديه حس بالمطلق إلى درجة تمكنه من الاستفادة بإرادته فى خدمة 'الواحد واجب الوجود'، وإذا كانت الغاية المعيارية المطلقة للذكاء هى المبدأ المطلق اللانهاى فالغاية المعيارية للإرادة لا بد أن تكون الحقيقة الأسمى، ويتبع ذلك أن الوظيفة الأصولية والجوهرية للروح هى التمييز بين الحقيقى والوهمى من ناحية، وبين التركيز التأملى فى الحقيقى أى الحق والتوحيد من الناحية الأخرى.

والوعاء صورة المحتوى والمحتوى صورة للوعاء، فالوعاء فى الطبيعة مصنوع لغاية تناظره، ويبرهن بوجوده على حقيقة محتواه، ويشير

إلى أن ذلك البرهان ليس ضروريًا لكل الأفهام إلا أن له منافع ثانوية عارضة، فالرحم الإنساني يُثبت وجود البذرة الإنسانية، كما أن رحم القطط يُبرهن على وجود بذرة نوعها، وكذلك الوعي الإنساني يُبرهن على وجود محتواه الجوهري، أى الحقيقة المطلقة الكلية المتعالية وترددات المطلق فى العارض، وتبرهن طبيعة ذكائنا الكلى المتكامل على كل ما هو مفهوم أو قابل للفهم.

فأيًا من كان قادرًا على معرفة المادة وعلى تعريفها بما هى لا يُمكن أن يكون مادة، ولا يُمكن أن يخضع لقوانين المادة، وخلودنا ثابت إذن، «ومن له آذان فليسمع»، ومسألة الوعي مسألة شاسعة وعميقة وحقيقية حتى إنها تستعصى على أمر عارض كالموت.

والإنسان إذن قادر على استيعاب المطلق وعلى الإرادة الحرة، كما أنه قادر على الحب بما يتجاوز المظاهر، ويستطيع الانفتاح على اللانهاى، وعلى النشاط الذى يتغنى ما وراء المصالح الأرضية، وتبرهن القدرات الإنسانية النبيلة بطريقتها على غايتها، كما تبرهن أجنحة الطائر على إمكان طيرانه وعلى وجود الفضاء الذى يستطيع أن يطير فيه.

وتعنى حرية الإرادة إمكانية الخطأ، وبالتالي إمكانية التشويش على الذكاء بالانفعال، فمن يختار الوهم له مصلحة فى أن يسعد به، ويصبح الإنسان ما اختار أن يكون، والذكاء الكلى يعنى الحرية، كما أن القول بالحرية يعنى إمكانية الخطأ، ولذا كانت ضرورة السقوط وضرورة الوعى الذى يستعيد 'الكلمة المفقودة'، والوعى للإنسانية هو 'التذكر من جديد'، ليبرهن بطريقته المخصوصة على بطون الحق الكلى، وعلى

كل الحقائق القاطعة.

ويمكن أن نعبر أيضًا عما سلف بطريقة أخرى، إن الحيوان يُبرهن على ذكائه بموجب تعقيد تكيفه بما يُحيط به، وبمعنى أعلى بنوعية تأمليته قابلة كانت أم فاعلة، إلا أنها ترتبط بالوعى الوجودي، أما الإنسان فيبرهن على ذكائه أو كلية الذكاء الإنساني بوعيه بالحقيقة الكلية وموقفه من تلك الحقيقة، ثم بتأمليته وثباته على الجوهر وليس على المظهر بغض النظر عن نشاطه الظاهري، ونجد هنا أربعة جوانب مختلفة، الفهم والتركيز والتأمل والفعل، والأخير هو 'المعرفة' التي أصبحت 'وجودًا'، والفهم هو الباب إلى التمييز، ويندمج معه التركيز فيصبح بابا للتأمل.

ويحيط بالإنسان كثرة عارمة من الظواهر، وسوف يُدرك الذكاء الكامل تجانسها وسطحياتها كلما انبثقت عن وحدة متعالية وحقيقة باطنة، وسوف تظهر الدنيا حينذاك كحجاب واحد تنتسج فيه الظواهر، وليس كتكّة غير مفهومة من الظواهر شبه المطلقة، وتتجاوز الظواهر وتتواشع على ذلك الحجاب ولا تختلط، وتمايز ولا تنفصل، ويمكن الذكاء المميّز الموحد أو الذكاء الواعي بالمبدأ في مركزها، وبفضل الذكاء وحده يُمكن أن تبدو دنيا الظواهر في إهاب كل من تجانسها الجوهري وعرضيتها وظاهريتها ولاشيئتها.

ونرى من وجهة نظر تختلف قليلا وتتصل بخبرة الزمن وبالتالي بمنظور لحياتنا أنه سوف يبدو عالم الظواهر كخمر جارٍ يكمن الذكاء في مركزه كموضع ثابت، ويصبح الذكاء حينذاك متوحدًا مع الحاضر

السرمدي الدائم، مع اللحظة الربانية المقدسة أى الوعى بالخلود.

وينطبق هذان البعدان الروحاني على مستوى الباطن البحث، بمعنى أن النفس ذاتها هى الدنيا وهى الحياة، أو هى 'حجاب مايا' و'نهر الظواهر'، إنها تتمدد وتنشق عن ذاتها أمام النظرة الثاقبة للعقل المثلهم الذى يسكن المركز، والذى هو حاضرٌ ويصبحُ حقيقياً 'بذكر الله جل شأنه'، وعلى أساس من التمييز الميتافيزيقي بين الحقيقة الكلية وبين تردداتها العارضة، وكلها أوهام من منظور المطلق، وليس هناك اختلاف بين الظاهر والباطن عند العقل المثلهم أو الفعل الروحي المتسق معه، فالظاهر فى الباطن، إذ إن النفس فى كل أين فينا وفيما حولنا، وعلى مستوى الكون الأكبر كما فى الكون الأصغر، فى حين أن للباطن جانبه الظاهر، إذ إن الظواهر فى كل أين فينا وفيما حولنا، ويستحيل فى الواقع وفى 'الخيمياء' أن نتحدث عن الدنيا والحياة دون أن نحسب للنفس ودفق الفكر، والنفس هى الدنيا والدنيا هى النفس، ويتبع هذا أن العمل على الباطن هو عمل على الظاهر، فنحن نستضيف فى نفوسنا كلا من الدنيا والحياة، وهنا تكمن غاية التمييز التى قد تبدو لغوًا، فحين نتحدث عن 'الدنيا' لا يخطر على بالنا معرفة ما إذا كنا نفكر فى ظاهرها أم فى باطنها، إذ إن ما يظهر يسبق ما يبطُن، فبيئتنا الأرضية قائمة قبل أن نولده، وتتواجد الشجرة قبل أن ننظر إليها، فالدنيا دائماً هى مملكة الوجود قبل وجودنا وليست الكون الداخلى فينا فحسب، وهنا تسقط مقولة إن العالم الموضوعى يُطابق الحس الذاتى بها، إذ إن ذلك الحس والذكاء الذى يحكمه يعملان على نقل

موضوعية الظواهر باتساقها مع الحقيقة، وإنكار ذلك يعنى الخوض
من البداية فى إمكانات المعرفة بكاملها.

وتزخر الحياة الإنسانية بعدم اليقين، ويضل الإنسان فيما لا يقين فيه
بدلاً من أن يتمسك بيقين مطلق يتعلق بمصيره، أى الموت والحساب
والخلود، ولكن هناك يقين رابع قابل لتماس الخبرة الإنسانية معه
ألا وهو اللحظة الحاضرة، والتي يكون الإنسان فيها حراً ليختار بين
الحقيقة والوهم، وهو بذلك يؤكد لنفسه قيمة اليقين الثلاثى الأخرى
العظيم، ويتأسس وعى الحكيم على هذه النقاط المرجعية الأربعة،
سواء أكان ذلك صريحاً بشكل مباشر أم ضمناً بشكل غير مباشر
بذكر الله جل جلاله.

وعلى المرء أيضاً أن يعتبر فى بُعد التتابع كما يعتبر فى بعد التزامن، والذى
يقوم على الرمزية الفراغية، فالعالم من حولنا غاص بالامكانيات التى
نختار منها أردنا أم لم نرد، وهكذا يطفح بعدم اليقين، وهو ليس
متتابعاً كما فى دفع الحياة، ولكنه متزامن كما يحتوى الفراغ فى اللحظة
على كثرة من الأشياء فى معية واحدة، وفى ذلك أيضاً لا بد أن يتمسك
المرء بما هو يقين مطلق إذا كانت غايته حل مشكلة انعدام اليقين،
وهذا هو ما يعلو على وجودنا أى الله جل شأنه وخلودنا، إلا أن
لدينا فى الحياة الدنيا أمراً يقينياً مؤكداً نستشعره حينما تواجهنا كثرة
الإمكانات المربكة المحيرة فى العالم، والذى تحدث عنه الأشكال
الشعائرية فى مظاهر شتى، وذلك هو الحق الميتافيزيقى و'ذكر الله عز
وجل'، وهو المركز الذى يتوسطنا ويعين أوضاعنا بدرجة مشاركتنا

فيه وفيما تحت المحور 'الرأسى' للسماء ولله وللنفس.

ويجد الإنسان نفسه في المكان والزمان، أى في الدنيا والحياة، وهذان الموقفان يُشيران إلى محورين هما الأخرى والروحى، الأول سكونى 'رأسى'، والثانى حركى 'أفق' وزمنى بدرجة ما، ولهذا كان يُفهم عالم الحدثان في نظر المتأمل في علاقته بالمطلق، فهو متعلق به ويعود إليه، ولكن هذه النقاط المرجعية الكثيرة لا تستحق الاعتبار إلا بالمدى الذى يكون فيه الحكيم واعياً بمواقف العوارض، وتصور طريقته في الانتباه إلى نسبتها، ويكمن سرُّ في هذه السياقات المختلفة بشكل مستقل عنها تماماً، وليس له وجود 'موضعى' بأى شكل، ألا وهو أن تصبح المعرفة وجوداً ويصبح الوجود معرفة، فتلك الأمور اليقينية في 'تتابعها' و'تزامنها' في 'الحياة' و'العالم' تشكل الهيكل اللازم للتأمل، وتمثل نقاطاً مرجعية تحررنا من محددات العالم ومن تحولات الحياة، أو هى تُسهل ذلك التحرر. والحق أن الجوانية تتركز حول هذه العناصر التى تتعلق بنهايتنا، أى الحياة الأخرى والخالق عز وجل، أو الموت والحساب والخلود، ومدى اتساق سلوكنا الأرضى مع هذه الحقائق.

والأمر المهم الذى يجب أن يُفهم هنا هو أن الوعي بالمطلق يتحقق عن طريق 'ذكر الله جل وعلا' و'الصلاة' من حيث إنها يؤديان إلى مواجهة المخلوق بالخالق، ويتبنآن بكل موقف على هذين المحورين، فهما موت ولقاء بالله سبحانه، ويضعاننا في موضعنا من الأبدية، وهما بالفعل شيء من الفردوس حتى إنها من حيث جوهرهما 'غير

المخلوق 'شئ من الله عز شأنه، إن الصلاة الخالصة مهرب من العالم والحياة، وتضفي على حجاب الظواهر والأشكال رحيقاً ربانياً جديداً، وعلى وجودنا معنى جديداً في خضم الأعياب الظواهر.

وما ليس هنا ليس في أى مكان، وما ليس الآن لن يكون أبداً، ففي هذه اللحظة التى أختار فيها الله جل جلاله بكامل حريقى أختار فيها أيضاً الموت والحساب والخلود، فأصبح فى حقيقة غير منظورة فى هذا المركز، النقطة الربانية التى أتحرك فيها للاختيار بين الواحد سبحانه وبين هذه الدنيا.

لقد رأينا كيف أن العالم والحياة والوجود الإنسانى تتجلى جميعاً فى الواقع كبنية معقدة مركبة من الأمور اليقينية والأمور غير اليقينية، وعن السؤال عما هى الأمور الأولى التى يجدر بالمرء فى دنيا الألغاز والتقلبات أن يقوم بها، فالإجابة هى أربعة أمور، أو هى أربعة جواهر لا يصح أن يغيب عنها البصر، أولاً أن يتقبل الحق، ثانياً أن يتذكره على الدوام، ثالثاً أن يتجنب كل ما يناقض الحق والوعى الدائم بالحق، ورابعاً أن يُنجز ما يتسق مع الحق، وكل الأديان وكل الحكمة تُختزل جميعاً من الناحية البرانية إلى هذه القوانين الأربعة حيث يتربع فى صدارتها الحق المعصوم فى كل تراث كان، أولاً قانون 'الارتباط بالحقيقى'، وثانياً 'الذكر'، وثالثاً 'حب' الله جل وعلا، وأخيراً النواهى والأوامر التى تشكل نسيجاً من الأمور اليقينية المبدئية التى تحيط بعدم اليقين الإنسانى وتذيبه، وهكذا تختزل مشكلة الوجود الإنسانى بكاملها إلى رسم هندسى بسيط وأولانى فى آن واحد.

